ملاحظة:

* ترتيب الصفحات يكون حسب الكتاب المطبوع في دار العلوم بيروت لبنان عام ١٤٠٩ هـ..

* جعلت العناوين المضافة بين قوسين (( )) هكذا.

# الفقه

# الجزء السادس والثمانون

# الفقه

# موسوعة استدلالية في الفقه الإسلامي

آية الله العظمى

السيد محمد الحسيني الشيرازي

دام ظله

## كتاب الشهادات

دار العلوم

بيروت لبنان

الطبعة الثانية

١٤٠٩ هـ . ١٩٨٨م

دار العلوم . طباعة. نشر. توزيع.

العنوان: حارة حريك، بئر العبد، مقابل البنك اللبناني الفرنسي

# كتاب الشهادات

**بسم الله الرحمن الرحيم**

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلقه سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم إلى قيام يوم الدين.

# كتاب الشهادات

**((الشهادة لغة واصطلاحاً))**

الظاهر من الانصراف أن الشهادة عبارة من العلم عن حضور، فإذا كان أصم حاضراً لا يسمع الكلام، لا يقال شهد، وإن حضر، وكذلك إذا كان أعمى لا يبصر لا يقال شهد، وإن علما بالأمر، كما إنه في العكس إذا علم بشيء بدون أن يحضر لا يقال شهده.

أما قولنا: «أشهد أن محمداً رسول الله» مع أنا لم نحضره (صلى الله عليه وآله)، فلتنزيل الغائب منزلة الحاضر، حتى كأنا نراه (صلى الله عليه وآله) ونعلم به.

ومنه قوله سبحانه: ﴿وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾[1]، ولذا إذا كان حاضراً ولم يعلم لا يقال شهد عذابهما، كما أنه إذا علم ولم يحضر لا يقال شهد عذابهما، وهذا هو المراد من (حضر) الذي فسر الشهادة به في محكي المحيط والنهاية الأثيرية والصحاح والقاموس والمجمع.

ومنه يعلم أن تفسير بعضهم للشهادة بالعلم، مستشهداً بأشهد أن لا إله إلاّ الله، غير ظاهر الوجه، أما (شهد الله) وكون (الشهيد) من أسمائه تعالى فلا يدل على أنه بمعنى علم، بل الظاهر أنه بمعنى عَلِمَ عِلْم حضور، لأن الله علمه حاضر، ومنه

---

(١) سورة النور: الآية ٢.

﴿أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾[1] حيث إنه مع مقدمة مطوية هي (لابد لكل شيء من شاهد) أي من يحضره دائماً من أول وجوده إلى حين فنائه، يفيد إلهيته تعالى، إذ غير الإله لا يكون كذلك، فإن الحضور الدائم مع كل شيء لا يعقل إلاّ للإله المحيط علماً وقدرةً بكل شيء.

وكيف كان، ومنه قوله سبحانه: ﴿والله يشهد أنك لرسوله﴾[2]، إذ معناه العلم الحضوري، مثل قول المنافق: نشهد أنك لرسول الله[3]، فقول بعضهم إنه بمعنى العلم خلاف الظاهر.

أما قول القاموس: شاهده عاينه، وقول بعضهم: المشاهدة المعاينة، فإن إريد معنى جديداً كما هو ظاهر تفسير بعضهم للشهادة في قبال المعنى السابق، ففيه إنه نوع من العلم مع الحضور.

والحاصل: إن الشهادة لها معنى واحد، وإن استعملت في غيرها كان من التوسع أو المجاز في الإسناد.

ومنه يعلم أن قول من حضر الواقعة: أشهد أن زيداً تزوج هنداً مثلاً، يريد به أنه حضر عند العقد أو علم به علماً كأنه حضور.

أما قوله سبحانه: ﴿وما شهدنا إلاّ بما علمنا﴾[4]، فيراد به أن شهادتنا نابعة من العلم، لا من الظن ونحوه.

وأما قوله سبحانه: ﴿وشهد شاهد﴾[5]، فهو مثل: شهد أن زيداً تزوج، أي

(١) سورة فصلت: الآية ٥٣.

(٢) سورة المنافقون: الآية ٢.

(٣) سورة المنافقون: الآية ١.

(٤) سورة النمل: الآية ٤٩.

(٥) سورة يوسف: الآية ٢٦.

أدى الكلام من كان حاضراً الواقعة.

ومما تقدم ظهر أن قول المستند: (إن تخصيص الحقيقة بواحد من المعاني المذكورة) العلم، الحضور، المعاينة، وغيرها (لا دليل عليه) محل منع، بل المعنى واحد، كما في غالب الألفاظ الذي يدعى اشتراكها بين المعاني المتقاربة، وإن لم يكن كذلك في ألفاظ الضد، كجون وقرء وهاجد وغيرها، مع إنه يمكن أن يقال هناك أيضاً: إن المعنى الثاني من باب حمل الضد على الضد، كما يسمى البخيل كريماً، والأسود كافوراً.

وحتى العين الظاهر اشتراك معانيها في جامع واحد، فعين الشمس وعين الإنسان وعين الجارية وعين الجاسوس، كلها مشتركة في معنى الإشراف والإفاضة، فهو الجامع بينها، والمعنى الحقيقي لكل أفرادها.

أما رواية ابن أشم، سأل عن رجل طهرت امرأته من حيضها فقال: فلانة طالق، وقوم يسمعون كلامه ولم يقل لهم اشهدوا، أيقع الطلاق عليها، قال: «نعم هذه شهادة»[1].

فليس له ربط بالمقام، وإنما هو في مقام أن من حضر وسمع كان شاهداً، سواء قيل له اشهد أم لا، فقول المستند إن صريحه أن الحضور شهادة، إن أراد المعنى اللغوي فهو يؤيد ما ذكرناه من أن العلم الحاصل من الحضور شهادة، وإن أراد الحكم الشرعي فهو خارج عن محل البحث.

والظاهر أنه ليس للفظ الشهادة معنى شرعي، فليست له حقيقة شرعية.

نعم الشارع لم يعتبر ترتب الأثر على بعض أقسام الشهادة.

ومنه يعلم أن قول المسالك: (الشهادة لغةً الإخبار عن اليقين، وشرعاً إخبار

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٣٣ الباب ٥ من أبواب الشهادات ح٨.

جازم عن حق لازم لغيره واقع من غير حاكم، وبالقيد الأخير يخرج إخبار الله ورسوله والأئمة (عليهم السلام) وإخبار الحاكم حاكماً آخر، فإن ذلك لا يسمى شهادة) انتهى.

غير ظاهر الوجه، ويرد عليه بالإضافة إلى ما ذكرناه من عدم تعدد المعنى اللغوي والشرعي، أن الشهادة تشمل الإخبار عن الهلال والطلاق والموت وغير ذلك، مع أنها ليست حقوقاً لغيره، وإخبار الحاكم حاكماً آخر يسمى شهادة، لذا يقول الحاكم الثاني إذا كان شاهداً في مرافعة شهد عندي الحاكم الأول بكذا.

ولقد أحسن الجواهر حيث قال: (الأمر سهل بعد معلومية كون مرجع هذا التعريف إلى تحقيق المعنى العرفي للشهادة، ومن هنا كان الأصوب إيكال ذلك إلى العرف، للقطع بعدم معنى شرعي مخصوص لها، والغالب في المعاني العرفية عدم إمكان ذكر حد تام لها شامل لجميع أفرادها) انتهى.

وكيف كان، فإذا كان للشهادة أحكام خاصة وشك في فرد، مثل كلام المترجم والمقوم والقاسم، أنه شهادة أم لا، لم تترتب تلك الأحكام، لأن الموضوع يجب أن يعرف تحققه حتى يرتب عليه الحكم، فإذا لم يعلم تحققه لم يكن وجه لترتيب الحكم كما هو ظاهر، وقول الجواهر في رد القوانين: (كلما عد فيه أنه من الشهادة اعتبر فيه التعدد وغيره من الأحكام الثابتة للشهادة، وإلا كان من غيرها) انتهى.

الظاهر أنه أراد بقوله: (من غيرها) عدم ترتيب آثار الشهادة، لا ترتيب آثار الشيء المقابل للشهادة، وإلا كان من الأصل المثبت وهو (رحمه الله) لا يقول به، كما صرح بذلك بأنه لا يقول بالأصل المثبت في موارد من كتاب القضاء وغيره،

وقد تحقق بما تقدم أن الأصل في الشهادة التحمل، فإذا قال: شهد، كان معناه تحمل.

أما استعمالها في الأداء، فهو من باب علاقة السبب والمسبب، وإن لم يبعد كونها حقيقة في الأداء أيضاً بعد شهرة الاستعمال وكثرته بما أوجب كونها حقيقة فيه.

## فصل

## ((في شروط الشاهد))

ذكروا في صفات الشاهد أموراً، وهي إما شرط مطلق، أو شرط في الجملة، والكلام فيها في مسائل:

### ((شرط البلوغ))

(**مسألة ١**): يشترط في الشاهد البلوغ.

وغير البالغ إن لم يكن مميزاً لم تقبل شهادته، بلا إشكال ولا خلاف، بل عليه الإجماعات المتواترة والضرورة القطعية، والأدلة التي جعلت الشاهد حجة منصرفة عن ذلك قطعاً، بالإضافة إلى ذكر الرجل والمرأة ونحوهما في الكتاب والسنة مما يخرج الصبي غير المميز.

أما المميز غير البالغ عشراً، فقال جمع بعدم قبول شهادته، بل هو المشهور، وعن جمع دعوى الإجماع على عدم القبول في غير الجنايات، كالإيضاح والمهذب والصيمري، وقال في المستند: إنه إجماع محقق.

لكن ربما احتمل القبول أيضاً، كما إذا شهد بأن زيداً أعطى ديناراً لعمرو مثلاً.

دليل الأول: بعد أصالة عدم القبول، وأنه لا يؤمن من الكذب، لأنه يعلم أن كذبه غير ضار له، جملة من الروايات:

مثل ما رواه الكافي والتهذيب، عن محمد بن حمران، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام)، عن شهادة الصبي، قال: فقال (عليه السلام): «لا، إلاّ في القتل

يؤخذ بأول كلامه، ولا يؤخذ بالثاني»[1].

بل وظاهر صحيح جميل، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): تجوز شهادة الصبيان، قال: «نعم في القتل، يؤخذ بأول كلامه ولا يؤخذ بالثاني منه»[2].

ومثله خبر الدعائم الآتي، وكذلك جملة من الروايات الآتية في مسألة عدم قبول قول غير البالغ وإن بلغ عشراً.

ودليل الاحتمال: إطلاقات جملة من الروايات، بالإضافة إلى إطلاقات أدلة الشهادة، وبعض العلل، وبعض الروايات الخاصة:

مثل ما رواه عبيد بن زرارة، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن شهادة الصبي والمملوك، فقال: «على قدرها يوم أشهد تجوز في الأمر الدون، ولا تجوز في الأمر الكبير»[3].

وما وراه طلحة بن زيد، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، عن علي (عليهم السلام)، قال: «شهادة الصبيان جائزة بينهم ما لم يتفرقوا أو يرجعوا إلى أهلهم»[4].

وفي رواية قبول شهادة غير المسلم ما يدل على ذلك، فعن الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) هل تجوز شهادة أهل الذمة على غير أهل ملتهم، قال (عليه السلام): «نعم، إن لم يوجد من أهل ملتهم جازت شهادة غيرهم، إنه لا يصلح ذهاب حق أحد»[5].

وفي رواية سماعة: «لأنه لا يصلح ذهاب حق أحد»[6].

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٥٢ الباب ٢٢ من أبواب الشهادات ح٢.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٥٢ الباب ٢٢ من أبواب الشهادات ح١.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٥٣ الباب ٢٢ من أبواب الشهادات ح٥.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص٢٥٣ الباب ٢٢ من أبواب الشهادات ح٦.

(٥) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٧ الباب ٤٠ من أبواب الشهادات ح١.

(٦) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٧ الباب ٤٠ من أبواب الشهادات ح٤.

فإن المراد أنه حق محتمل، لا أنه حق مقطوع به، وهذه العلة جارية في الصبيان.

هذا بالإضافة إلى استشهاد فاطمة (عليها السلام) بالحسنين (عليهما السلام) مع أنهما كانا قبل بلوغ العشر، ومن الواضح أن الخليفة ما كان يعترف بعصمتهم (عليهم السلام)، فالاستشهاد لم يكن باعتبار العصمة، بل باعتبار أنه شهادة، وإلى إطلاق أدلة قبول شهادتهم في القتل، فما دونه أولى بالقبول، وإلى ما ذكرناه في كتاب القضاء في مسألة سماع دعوى الصبي، فإذا نهب مال زيد وقال صبيانه وهم مميزون: إن فلاناً سرقه عند غياب الأب، كان حجة عند العرف، ولم يعرف أن الشارع رد ذلك.

هذا ولكن إجماعهم المدعى، وما يأتي في رد شهادة الصبيان البالغين عشراً، وغير ذلك كالاستيناس من الحجر عليهم، وأن عمدهم خطأ، يوجب الذهاب إلى ما ذكروه، واعتماد العرف إن صح فإنما هو للاطمينان، وقد سبق صحة حكم الحاكم بعلمه.

أما قصة الحسنين (عليهما السلام) فلعل فاطمة (عليها السلام) جاءت بهما لعلمها بعصمتهما، وعدم رد الخليفة لهما لا من هذه الجهة ليس حجة حتى يجعل مستنداً.

هذا كله في شهادة المميز غير البالغ عشراً في غير الجنايات.

**((شهادة البالغ عشراً))**

أما قبول شهادة البالغ عشراً في كل شيء، فقد نسبه المحقق إلى القيل، وقال في الجواهر: اعترف غير واحد بعدم معرفة القائل به وإن نسب إلى الشيخ في النهاية.

أقول: استدل القائل بذلك بخبر: «لا يتوى حق امرئ مسلم»[1]، وقوله (عليه

(١) المستدرك: ج٢ ص٤٩٩ الباب ٥ ح٣.

السلام: «حقوق المسلمين لا تبطل»[1]، وبإطلاق أدلة حجية الشهادة، وبالعلة في قبول شهادة النصراني ونحوه كما تقدم، وبأخبار صحة وصيته وعتقه، وبإطلاق بعض الأخبار المتقدمة مثل خبر طلحة وغيره.

وبخبر أبي أيوب الخزاز: سألت إسماعيل بن جعفر (عليه السلام) متى تجوز شهادة الغلام، فقال: إذا بلغ عشر سنين، قال: قلت: ويجوز أمره، فقال: إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) دخل بعائشة وهي بنت عشر سنين وليس يدخل بالجارية حتى تكون امرأة، فإذا كان للغلام عشر سنين جاز أمره وجازت شهادته[2].

وفي الكل ما لا يخفى، وقد تقدم بعض الأجوبة، كما سيأتي بعضها الآخر، أما خبر الخزاز فهو ليس مستنداً إلى المعصوم فلا حجية فيه، بالإضافة إلى سائر إشكالاته.

**((شهادة المميز في الجنايات))**

أما شهادة المميز في الجنايات فهناك صورتان:

الأولى: في غير البالغ عشراً، ووجه قبول شهادته بعض الإطلاقات المتقدمة والآتية، ووجه عدم قبوله الأصل وغيره مما تقدم ويأتي.

وقد روى الوسائل، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام)، إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: «لم تجز شهادة الصبي ولا خصم ولا متهم ولا ظنين»[3].

الثانية: في البالغ عشراً، قال في المستند: قبول شهادته في الجملة إجماعي

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٤٩ الباب ١٨ من أبواب الشهادات ح٣.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٥٢ الباب ٢٢ من أبواب الشهادات ح٣.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٥ الباب ٣٠ من أبواب الشهادات ح٦.

كما يظهر من الانتصار والمهذب والغنية وشرح الشرائع للصيمري والتنقيح، وكلام التقي والمسالك والروضة وغيرها.

والكلام إنما هو فيما يقبل فيه منها، فمنهم من صرح بقبوله في الجراح والقصاص، كالمفيد والشيخ في النهاية والحلبي وجمع آخر بل الأكثر كما في المسالك وغيره، ومنهم من ذكر الجراح خاصة، كالفاضلين وابن زهرة والخلاف والشهيد، ونقل في شرح المفاتيح التعبير بالقتل خاصة ونسبه إلى المشهور، انتهى.

أقول: الظاهر القبول في القتل والجراح.

أما القتل، فيدل عليه بالإضافة إلى الشهرة المحققة والإجماع المدعى، جملة من الروايات المتقدمة.

وما رواه محمد بن سنان، عن الرضا (عليه السلام)، في العلل التي كتبها إليه، قال (عليه السلام): «لا يجوز شهادتهن إلاّ في موضع ضرورة، مثل شهادة القابلة، وما لا يجوز للرجال أن ينظروا إليه، كضرورة تجوز شهادة أهل الكتاب إذا لم يكن غيرهم، وفي كتاب الله عز وجل: ﴿اثنان ذوا عدل منكم﴾ أي مسلمين ﴿أو آخران من غيركم﴾ كافرين، ومثل شهادة الصبيان على القتل إذا لم يوجد غيرهم»[1].

وخبر السكوني، عن الصادق (عليه السلام): «إنه رفع إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) ستة غلمان كانوا في الفرات، فغرق واحد منهم، فشهد ثلاثة منهم على اثنين أنهم غرقاه، وشهد اثنان على الثلاثة أنهم غرقوه، فقضى بالدية ثلاثة أخماس على الاثنين، وخُمسين على الثلاثة»[2].

أقول: قد ذكرنا وجه ذلك في كتاب الديات، والخبر حجة، فقد نقله الانتصار عن الخاصة والعامة، وإشكال المستند عليه بأنه قضية في واقعة، وأن

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٩ الباب ٢٤ من كتاب الشهادات ح٥٠.

(٢) الوسائل: ج١٩ ص١٧٤ الباب ٢ من أبواب الديات ح١.

استعمال الغلام في البالغ شائع، غير ظاهر، فإنه لا وجه للحمل المذكور، كما أن اللفظ أعم فلا دلالة في إرادة البالغ فقط، فتأمل.

وأما الجراح فهو المشهور، بل في المستند إن الظاهر الإجماع عليه، وإن كان المنسوب إلى فخر المحققين ونسبه المحقق الأردبيلي إلى غيره أيضاً عدم القبول.

وجه القبول إطلاق جملة من الأدلة السابقة، والأولوية بالنسبة إلى القتل.

ورواية الدعائم، عن أمير المؤمنين (عليه السلام)، إنه كان يقول: «شهادة الصبيان جائزة في ما بينهم في الجراح ما لم يتفرقوا أو ينقلبوا إلى أهاليهم أو يلقاهم أحد ممن يلقنهم القول»[1].

أما من قال بعدم قبول شهادتهم في الجرح، فقد استدل له بقوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾[2]، والطفل ليس برجل، وبأن عمده خطأ فكيف بقوله، وأنه «لا يجوز أمر الغلام حتى يحتلم»، والأمر شامل للشهادة، وبأنه لا عبرة بأقواله، وعدم الوثوق به لعلمه بعدم المؤاخذة، وعدم قبول إقراره على نفسه فكيف بغيره، وباشتراط العدالة المنفية في الصبي، إلى غير ذلك من الوجوه الاعتبارية التي لا تنهض في قبال أدلة المشهور.

وقد أطال الجواهر والمستند وغيرهما في ردها مما لا حاجة إليه.

ثم إن المستند قال: لا يلحق الصبية بالصبي، كما صرح به جماعة كالحلي في السرائر، والفاضل في التحرير، وشيخنا الشهيد الثاني في الروضة، اقتصاراً فيما يخالف الأصل على موضع الدليل، وجعل ذلك الجواهر ظاهر النصوص والفتاوى،

---

(١) المستدرك: ج٣ ص٢١٠ الباب ١٧ من الشهادات ح١.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

وقال: إن الصبية باقية على مقتضى الأصول والعمومات الدالة على عدم قبول شهادتها.

أقول: ذكر الجواهر في كتاب الحج عدم الفرق في إحرام غير البالغ بين الصبيان والصبايا، وإن كان في لفظ الرواية الصبيان، وأي فرق بين هناك والمقام، مع أن المستند أشكل هناك في الصبايا، وجعل الجواهر ذلك ظاهر النصوص والفتاوى، إذ الصبيان ونحوه شامل لهما ولو بالمناط، كما يشملها في مختلف أبواب الفقه، والفتاوى أيضاً كذلك إلاّ من نص وهم قلة من الفقهاء كما لا يخفى، فالقول بالشمول هو مقتضى القاعدة.

ومنه يعلم حال الخنثى، بالإضافة إلى أن بعض العلل السابقة بقبول شهادة الصبي يشمل الصبية أيضاً.

**((شروط أخرى في شهادة الصبي))**

بقي الكلام في شروط ذكرت أو يمكن أن تذكر في المقام:

**((شرط الإيمان))**

الأول: اشتراط الإيمان فيهم، فهل هو شرط لإطلاق أدلته، أو لا لإطلاق أدلة المقام.

الظاهر الأول، حيث إن أدلة الإيمان الآتية واردة على كل أدلة الشهادة، كبيراً كان الشاهد أو صغيراً، إلاّ في شهادة غير المؤمن على غير المؤمن، حيث إن عموم «ألزموهم بما التزموا به»[1] يشمل كل أمثال المقام.

**((شرط عدم معرفته بالكذب))**

الثاني: اشتراط أن لا يعرف بالكذب، وذلك لانصراف الأدلة عن مثله، بل ما يأتي دليل على ذلك، فإنه وإن لم يشترط العدالة بالمعنى الذي في الكبير إلاّ أن الظاهر اشترط الوثاقة.

**((شرط عدم التفرق))**

الثالث: هل يشترط في القبول عدم تفرقهم إذا كانوا مجتمعين، حذراً أن

(١) الوسائل: ج١٥ ص٣٢١ الباب ٣٠ من أبواب مقدمات الطلاق.

يلقنوا، كما عن الخلاف والتقي وذكره المحقق في الشرائع، كما حكي عن الفاضل في جملة من كتبه وعن الدروس واللمعتين وتبعهم المستند، أو لا يشترط، كما لا يقتضيه إطلاق آخرين، احتمالان:

من أصالة عدم القبول إلاّ في المتيقن، والتصريح به في رواية طلحة والدعائم، ولاشتراط الثقة كما يفهم من روايات عدالة الشاهد المنتفية مع التفرق إذا احتمل التلقين والنسيان ونحوه.

ومن إطلاق بقية الأخبار والعلة في بعضها، وحمل عدم تفرقهم على ما إذا سبب ذلك احتمال التلقين ونحوه احتمالاً عقلائياً.

والأقرب الثاني، ويؤيده قلة مجيئهم في الحال إلى القاضي الذي هو يستمع إليهم ويحكم حسب كلامهم.

وعلى هذا، فهذا الشرط كالشرط السابق ليس معياره التفرق وعدمه، بل ذهاب الثقة عن كلامهم، ولو بأن اتصل بهم في الطريق من احتمل تلقينه لهم احتمالاً عقلائياً، فإذا لم يكن ذلك بل تفرقوا إلى أماكن علم بعدم تلقين أحدهم وعدم نسيانهم، كما إذا كانوا قريب البلوغ وما أشبه كفت شهادتهم.

**((شرط الاجتماع على مباح))**

الرابع: اشترط جماعة أن يكونوا مجتمعين على أمر مباح.

وفي الجواهر اعترف غير واحد بعدم معرفة دليله، ولذا ذهب آخرون على عدم الاشتراط.

وفصل المستند قال: لا دليل له في القتل، وأما الجراح فلما كان دليله الإجماع المخصوص بما تحقق فيه ذلك الشرط يكون الموافق للدليل فيه الاشتراط، ثم رجح عدم الفرق لعدم الفصل.

أقول: دليل المشترط كونه المقدر المتيقن، وأنه خلاف اشتراط العدالة التي لابد منها في الكبير، فلا أقل من مرتبة من التحرز عن المعاصي في الصغير.

ودليل العدم إطلاق الأدلة، والثاني أقرب، وإن كان الأول أحوط، إن لم يكن احتياط أقوى على خلافه، مثل عدم هدر الدم.

ثم إن مرادهم

بالمباح المباح لهم، لا المباح مطلقاً للكبار، إذ هم غير مكلفين، مثلاً إذا اجتمعوا على شرب الخمر أو اللواط لم يكن مباحاً لهم، أما إذا اجتمعوا على لبس الحرير أو الذهب لم يكن به بأس لجوازهما لهم.

**((شرط عدم اختلاف كلامهم))**

الخامس: يشترط أن لا يختلف كلامهم بعضهم مع بعض، كأن يقول أحدهما: غرق بنفسه، والآخر: أغرقه فلان، فإنه يتعارض كلامهما حينئذ الموجب للتساقط، بالإضافة إلى أن دليل التساقط في الشهادة آت هنا أيضاً.

ولو اختلف كلامهم أولاً وثانياً، كما إذا شهدا بالإغراق ثم قالا: بل غرق بنفسه، فإن تبين الحاكم كذبهما في أحد الكلامين أخذ بغيره، فإنه حينئذ يكون من باب علم الحاكم، وإلا يتبين كذلك أخذ بأولهما، كما عن المفيد والسيد والشيخ والتقي والمحقق وابن إدريس ويحيى وغيرهم، بل نسبه بعضهم إلى الأكثر، وذلك لخبري جميل وابن حمران.

نعم ينبغي أن يقيد ذلك بما إذا لم يكن اضطراب كلامهم أوجب رفع الثقة من كلامهم الأول أيضاً، إذ المنصرف من النص ما إذا لم تذهب الثقة.

**((تحقق سائر الشروط))**

السادس: قال في المستند: (وهل يشترط في قبول شهادته تحقق غير البلوغ من الشرائط الممكنة تحققها في غير البالغ أم لا، صرح في المهذب بالاشتراط، أقول: الوجه الرجوع في كل شرط إلى دليله) انتهى.

وقد تقدم ذكر الإيمان والوثاقة، والظاهر مجيء بعض الشرائط الأخر، مثل أن لا يكون كثير النسيان ونحوه، أما الشرائط غير المرتبطة بالقتل والجرح مثل الشرائط المرتبطة بالمال ونحوه فعدم اشتراطه في المقام من جهة السالبة بانتفاء الموضوع.

ولو شهد الصبي ثم كذب نفسه، وقد جرح الجارح المشهود عليه، فلا شيء على الصبي للأصل، بل الدية فيهما على عاقلته، لإطلاق أدلة

«عمد الصبي خطأ تحمله العاقلة»[1]، وكذا لو شهد بالقتل والجرح ثم ظهر اشتباهه بعد أن أجري الحكم على المتهم.

ولو شهد الصبي بأنه قتل صبي المقتول، كانت الدية على عاقلة القاتل، وإن بلغ القاتل قبل إعطائهم الدية.

ومما تقدم يظهر أنه لو كان دون الجراح كالغمز واللطم وما أشبه، قبلت شهادتهم للأولوية وبعض العلل، وقد ذكرنا في كتاب الديات وجوب الأرش حتى في الغمز.

وهل يقبل إقرار الصبي على نفسه في القتل والجرح ونحوهما، احتمالان، من أصالة العدم، وانصراف أدلة «إقرار العقلاء»، ولأن عمده خطأ. ومن المناط الأولوي في المقام، فإنه إذا قبل كلامه على غيره فقبول كلامه على نفسه أولى، والثاني أقرب، وعليه فإذا كان صبيان اعترف أحدهما على نفسه وشريكه، وشهد الشريك على المقر كان مقتضى القاعدة القبول.

---

(١) الوسائل: ج١٩ ص٣٠٧ الباب ١١ من أبواب العاقلة ح٣.

**((شرط كمال العقل))**

(**مسألة ٢**): يشترط في الشاهد كمال العقل بلا إشكال ولا خلاف، فلا تقبل شهادة المجنون المطبق إجماعاً بقسميه عليه كما في الجواهر، وإجماعاً محققاً ومنقولاً كما في المستند، بل هو من ضروريات العقلاء فضلاً من الدين والمذهب.

والعقل في قبال الجنون، وكماله في قبال العته وما أشبه مما ليس بمجنون كامل الجنون، وإنما على عقله غشاوة.

وقد ذكرنا دليل اشتراط العقل في أمثال هذه المقامات في كتاب التقليد وكتاب القضاء وغيرهما، بل في الجواهر: (لا يحسن من الفقيه ذكر ما دل على ذلك من الكتاب والسنة).

قال في الشرائع: (أما من يناله الجنون أو مراراً لا بأس بشهادته حال إفاقته، لكن بعد استظهار الحاكم بما يتيقن معه حضور ذهنه واستكمال فطنته) انتهى.

والسكران وشارب المرقد والناعس الذي يكون على عقله ضباب من عدم الشعور حالهم حال المجنون.

أما السفيه في ماله فقط فلا يضر ذلك به إذا لم يضر بعدالته.

ولا يخفى أن اللازم كمال العقل حال التحمل والأداء، كما ذكره كشف اللثام، فقول الجواهر فيه إن المعتبر الثاني، إذ العدالة والضبط والتيقظ ترفع القدح فيه، وإن كان قد تحملهما في حال جنونه، مضافاً إلى تناول إطلاق أدلة قبولها له، محل منع إذ لو فرض عدم العقل حال التحمل لم يؤمن من اشتباهه، والعدالة تمنع عن تعمد الكذب لا عن اشتباهه.

قال في الشرائع: (وكذا من يعرض له السهو غالباً، فربما سمع الشيء ونسي بعضه، فيكون ذلك مغيراً لفائدة اللفظ وناقلاً لمعناه... والمغفل الذي في جبلته البله، فربما استغلط لعدم تفطنه لمزايا الأمور) وتفاصيلها.

أقول: بل الظاهر أن الحكم كذلك وإن لم يكن السهو غالباً، بل موجباً عدم اعتماد العقلاء على مثله، لأن الأدلة منصرفة إلى ما كان متعارفاً.

أما الغافل فاللازم الإعراض عن شهادته لأنه لا يشعر كل المزايا والخصوصيات، وهي

غالباً دخيلة في الأمور.

واستثنى المحقق ما إذا كان المشهود به من الأمر الجبلي الذي يتحقق الحاكم استثبات الشاهد له، وأنه لا يسهو في نقله، وهو كذلك كما يلزم استثباته أنه لا يغفل عند تحمله.

قال في المسالك: (وأما الغلط القليل فلا يقدح في الشهادة، لبعد السلامة منه أو عدمها) ومراده ما كان متعارفاً، إذ الأدلة شاملة له.

ويؤيد خروج من ذكر بالإضافة إلى ما عرفت قوله سبحانه: ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾[1]، فإن المغفل وكثير السهو والغلط ونحوهم لا يرضى بهم شهوداً.

وفي رواية السكوني، عن الصادق (عليه السلام)، عن أبيه (عليه السلام): «إن شهادة الأخ لأخيه تجوز إذا كان مرضياً ومعه شاهد آخر»[2].

وفي رواية العسكري (عليه السلام)، عن أمير المؤمنين (عليه السلام)، في قوله تعالى: ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾ قال: «ممن ترضون دينه وأمانته وصلاحه وعفته وتيقظه فيما يشهد به وتحصيله وتمييزه، فما كل صالح مميزاً ولا محصلاً، ولا كل محصل مميز صالح»[3].

وعن محمد بن قيس، قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الأعمى تجوز شهادته، قال (عليه السلام): «نعم إذا أثبت»[4].

وفي رواية العسكري (عليه السلام): «كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) يحكم بين الناس بالبينات والأيمان»، إلى أن قال: «فإن أقام بينة يرضاها ويعرفها

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٧١ الباب ٢٦ من أبواب الشهادات ح٥.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٥ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح٢٣.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٦ الباب ٤٢ من أبواب الشهادات ح١.

أنفذ الحكم»[1].

إلى غيرها من الروايات، فإن المغفل ونحوه لا يرضى ولا يثبت.

وإذا اختلف في أنه معتوه أو لا، أو مغفل أو لا، وهكذا، فالمرجع العرف. ولو اختلفوا فالظاهر سقوط شهادته لأصالة عدم الحجية إلاّ إذا ثبت الموضوع وهو ليس بثابت كما هو المفروض.

ولو أقر على نفسه بالعته ونحوه، فهل يقبل لإقراره، أو لا لأنه إن كان عاقلاً كان من إقرار العقلاء على أنفسهم[2]، وإن لم يكن عاقلاً فلا قبول لإقرار المجنون، احتمالان، الظاهر الثاني.

أما القول بأنه لا يقبل لأنه بين كاذب وبين المجنون، ففيه أن لا منع خلو بينهما لإمكان كونه مشتبهاً، وقد تقدم بعض ما يفيد المقام في كتاب القضاء فراجعه.

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص١٦٩ الباب ٢ من أبواب كيفية الحكم ح٣.

(٢) الوسائل: ج١٦ ص٦٥٨ ح٢.

((**اشتراط الإسلام في الشاهد**))

(**مسألة ٣**): يشترط في الشهادة على المسلم الإسلام في الشاهد.

وسيأتي الكلام في الفرق المحكوم بكفرهم شاهداً ومشهوداً عليه، واشتراط الإسلام في الشهادة على المسلم في غير ما استثني من الوصية كما سيأتي، يدل عليه بالإضافة إلى الإجماع المدعى مستفيضاً، والوجوه الاعتبارية وما أشبه، متواتر الروايات في مختلف الأبواب:

مثل ما رواه أبو عبيدة، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «تجوز شهادة المسلمين على جميع أهل الملل، ولا تجوز شهادة أهل الذمة (الملل) على المسلمين»[١].

وعن سماعة، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن شهادة أهل الملة، قال: فقال (عليه السلام): «لا تجوز إلاّ على أهل ملتهم»[٢].

وعن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الذمي والعبد يشهدان على شهادة ثم يسلم الذمي ويعتق العبد أتجوز شهادتهما على ما كانا أشهدا عليه، قال (عليه السلام): «نعم إذا علم منهما بعد ذلك خير جازت شهادتهما»[٣].

وفي خبر صفوان، عن أبي الحسن (عليه السلام)، قلت: فيهودي أشهد على شهادة ثم أسلم أتجوز شهادته، قال (عليه السلام): «نعم»[٤].

وعن محمد بن حمران، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: سألته عن نصراني أشهد على شهادة ثم أسلم بعدُ أتجوز شهادته، قال: «نعم، هو على

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٤ الباب ٣٨ من أبواب الشهادات ح١.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٤ الباب ٣٨ من أبواب الشهادات ح٢.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٥ الباب ٣٩ من أبواب الشهادات ح١.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٥ الباب ٣٩ من أبواب الشهادات ح٢.

موضع شهادته»[1].

إلى غيرها من الروايات الكثيرة التي تأتي جملة منها في المسائل الآتية، مما تدل بالمنطوق أو المفهوم على ما ذكرناه.

ومن هذه الأخبار يعرف صحة شهادة المسلم على المسلم وللمسلم، وشهادة المسلم للمسلم على الكافر، وللكافر على الكافر، وللكافر على المسلم، فلا فرق في صحة الشهادة أن يكون الطرفان مسلمين أو كافرين، أو مسلماً وكافراً، بصورتيه أي كون الشهادة للمسلم أو على المسلم.

أما الصور الأربع الأخر للمتنازعين فيما كان الشاهد كافراً، فالظاهر أنه تصح الشهادة في ثلاثة منها، أي كون المتنازعين كافرين بأن كانت الشهادة لهذا وعلى هذا، أو كون المشهود عليه كافراً للمسلم، كما إذا تنازع كافر مع مسلم فشهد كافر على الكافر، أما الشهادة للكافر على المسلم فهي غير صحيحة.

أما الأخير أي عدم صحة شهادة الكافر على المسلم فلإطلاق الأدلة السابقة الشارطة لإسلام الشاهد.

وعليه فإذا كان المسلم في بلد يكثر فيه الكفار كالبلاد الأجنبية والإسلامية التي قل فيها المسلمون، كما كان كذلك حال الفتوحات، حيث يأخذ المسلمون البلاد ولا يجبرون الأهالي على الإسلام فيكون أكثر الأهالي كفاراً، وفيهم قلة مسلمون، فإذا راجع الكافر والمسلم إلى حاكم الإسلام وكان للكافر شهود على دعواه من الكفار، فإن اطمأن الحاكم الإسلامي بصحة دعوى الكافر حكم حسب علمه، وإن لم يطمئن لم يقبل دعوى الكافر وإن كان له شهود، بل وجه الحلف إلى المسلم، فإن حلف فهو، وإلا فالظاهر الحكم بنكوله، إلاّ إذا قيل برد اليمين، وأن

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٥ الباب ٣٩ ح٣.

الحكم بعد حلف المدعي رد اليمين على الكافر، فإذا حلف أعطى الحق له، لإطلاق أدلة الحكم بحلف المدعي، ولا دليل على أن حلف المدعي الكافر لا أثر له بالنسبة إلى المنكر المسلم، فإطلاق أدلته شامل للمقام.

وهذا الكلام يأتي فيما إذا كان المتنازعان كافرين، حيث إذا لم يكن للمدعي البينة حلف المنكر وأخذ الحق، وإلاّ حكم بمجرد نكوله، أو حلف المدعي والحق له.

والحاصل: إن إطلاق أدلة الحلف شامل للكافرين والمسلمين، وما إذا كان الكافر حالفاً ضد المسلم، والمسلم حالفاً ضد الكافر.

وأما صحة شهادة الكافر للكافر، أو على الكافر في الكافرين، أو للمسلم على الكافر، فيدل عليه قاعدة الإلزام[1]، فإن الحكم عليه بشهادة كافر مثله إلزام له بما يعتقد، وكذلك قاعدة إقرارهم على دينهم وإن لم يكن إلزام، كما إذا حكمنا بأن الوقف له في وقف لهم ولا منكر في المقام، كما إذا ادعى أن وقفاً له ولا منكر، وأقام بينة على ذلك فيما لم يكن الوقف تحت يده مثلاً، حتى يشمله دليل ذي اليد ولا غيره، والحاصل إذا لم يكن هناك دليل آخر إلاّ الشهادة.

أما صورة كون الكافر شاهداً للكافر على الكافر في تنازع كافرين، وللمسلم على الكافر، فالقاعدة الصحة، لقاعدة الإلزام، ولأن ذلك مقتضى إقرارهم على دينهم وكونهم تحت حماية الإسلام.

وقد رجحنا في كتاب الجهاد وغيره أن غير أهل الكتاب أيضاً يتركون وشأنهم تحت حماية الإسلام إذا التزموا بالجزية وقبلوا بجريان أحكام الإسلام

(١) الوسائل: ج١٥ ص٣٢١ الباب ٣٠ من أبواب مقدمات الطلاق.

العامة عليهم، فلا فرق بين الكتابي وغيره من هذه الجهة.

واستدللنا على ذلك بعمل رسول الله (صلى الله عليه وآله)، حيث لم يجبر وثنياً على الإسلام أو القتل، بل كان يكتفي باستيلاء المسلمين، كما حدث في بدر ومكة والطائف وغيرها، إلى غير ذلك من الأدلة التي أقمناها هناك.

وهذا الذي ذكرناه هو ظاهر جمع من الفقهاء، سواء كانت الشهادة على أهل ملتهم، مثل تنازع يهوديين فيشهد اليهود الحق هذا على ذلك، أو على غير أهل ملتهم، كما إذا شهد مسيحي للمسيحي على اليهودي، أو لليهودي على المسيحي في تنازع يهودي ومسيحي.

قال في المستند: (قال في السرائر: لا يجوز قبول شهادة من خالف الإسلام على المسلمين)، إلى أن قال: (ويجوز شهادة المسلمين عليهم ولهم)[1] انتهى.

(فإن ذكر القسمين في الأخير وأحدهما في الأول ظاهر في الاختصاص، فالمناط فيه هو الأصل أيضاً.

وعلى هذا فيجب ترك الأصل فيما كان على خلافه دليل، كما في شهادة الكافر على أهل ملته، كما اختاره الإسكافي والشيخ في النهاية والخلاف، ونسبه في الأخير إلى بعض أصحابنا، وهو ظاهر الفاضل في المختلف بل صريحه، ومال إليه في التنقيح والكفاية.

إلى أن قال: وزاد الإسكافي جواز شهادته على سائر أهل الملل غير المسلمين، وظاهر الخلاف إنه أيضاً مذهب جماعة.

إلى أن قال: لا يختص قبول شهادة الكافر على أهل ملته بالذمي، بل يعم جميع الكفار كما هو ظاهر كلام الإسكافي والقاضي والسرائر والمسالك وغيرها، حيث عبر بعضهم بأهل ملته وبعضهم بالكافر وبعضهم بمن خالف الإسلام، نعم عبر بعضهم بأهل الذمة، وصرح أيضاً في الإيضاح بالإجماع على عدم قبول شهادة الحربي مطلقاً، ولكنه إجماع منقول ليس بحجة.

---

(١) السرائر: ج٢ ص١٣٩.

نعم لو قلنا باختصاص أهل الملة الواردة في الأخبار المتقدمة بغير الحربي يختص بالذمي، ولكن فيه تأمل)[1] انتهى كلام المستند.

ومن ذلك تعرف مواقع النظر في كلمات الجواهر مما لا داعي إلى الإطالة في نقلها، وذكر مواقع التأمل فيها.

وكيف كان، فالذي استدل به على عدم صحة شهادة الكافر للكافر وعلى الكافر، الأصل والشهرة والإجماع المدعى، وأن الشاهد يشترط فيه الإسلام والإيمان والعدالة المنتفيات في الكافر، وفي خصوص شهادة أهل ملة على أهل ملة أخرى بمفهوم بعض الروايات، وبمنطوق موثقة سماعة المتقدمة في أول المسألة[2].

وفي الكل ما لا يخفى، إذ الأصل لا يقاوم الدليل، والشهرة غير مانعة، والإجماع بالإضافة إلى أنه مدعى وأنه مقطوع العدم، محتمل الإسناد بل ظاهره ومثله ليس بحجة، واشتراط الشاهد بالثلاثة في ما إذا كان على الكافر أو للكافر في تنازع كافرين أول الكلام، إذ لا دليل له إلاّ إطلاق جملة من الروايات المنصرفة عن المقام، ولو سلم عدم الانصراف لزم تخصيصها بما دل على الصحة في ما إذا كان على الكافر أو للكافر فيما كان طرفه كافراً.

هذا بالإضافة إلى قاعدتي الإلزام وكونه مقتضى تقريرهم على طريقتهم، وهي أدلة ثانوية تخصص الأدلة الأولية، والموثق مشكوك الدلالة لقرب احتماله أنه لا تصح شهادتهم على المسلمين، لا أن شهادتهم خاصة بأهل ملتهم دون سائر ملل الكفر، ويؤيد عدم دلالته كون الكفر كله ملة واحدة، فهذه القرينة المقطوعة في أذهان المسلمين المستفادة من الكتاب، مثل قوله: ﴿بعضهم أولياء بعض﴾[3]، ومن السنة والسيرة، كافية في الحيلولة

---

(١) سورة المائدة: الآية ٥١.

(٢) راجع مستند الشيعة: ج١٨ ص٣٦.

(٣) سورة المائدة: الآية ٥١.

دون انعقاد ظهور للموثق في عدم صحة شهادة ملة لملة أو على ملة أخرى من ملل الكفر.

وعلى هذا فقاعدة الإلزام وأنه مقتضى تقريرهم على دينهم تقضيان صحة الشهادة منهم فيما إذا كان الطرفان كافرين، أو أحدهما مسلماً ولكن كانت الشهادة في نفع المسلم، ويدل على ما ذكرناه بالإضافة إلى ذلك جملة من الروايات:

مثل ما تقدم عن أبي عبيدة[1]، حيث إن ظاهره بقرينة المقابلة والاستثناء جواز شهادة أهل الملل بعضهم على بعض.

وصحيح الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) هل تجوز شهادة أهل الذمة على غير أهل ملتهم، قال (عليه السلام): «نعم، إن لم يوجد من أهل ملتهم جازت شهادة غيرهم، إنه لا يصلح ذهاب حق أحد»[2]، وعلته صريحة فيما ذكرناه.

وما رواه الدعائم، عن علي بن الحسين (عليهما السلام): «إن عبد الملك بن مروان كتب إليه يسأله عن شهادة أهل الذمة بعضهم لبعض، فكتب إليه: حدثني أبي، عن جدي أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أتاه اليهود برجل وامرأة قد زنيا فشهدوا عليهما بالزنا والإحصان فرجمهما، فقال: شهادة بعضهم على بعض جائزة إذا عدلوا عندهم، ولا تجوز شهادتهم على مسلم إلاّ فيما ذكر الله عز وجل يعني من أمر الوصية»[3].

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٤ الباب ٣٨ من أبواب الشهادات ح١.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٧ الباب ٤٠ من أبواب الشهادات ح١.

(٣) المستدرك: ج٣ ص٢١٣ الباب ٣٢ من أبواب الشهادات ح٢.

أقول: وقصة إتيان اليهود بهما إليه (صلى الله عليه وآله) مشهورة في التفاسير فراجعها، وقيد (إذا عدلوا) واضح، إذ يشترط ثقة أهل تلك الطريقة بشاهدهم.

وفي الرضوي: «وتجوز شهادة المسلمين في جميع أهل الملل، ولا تجوز شهادة أهل الذمة على المسلمين»[1]، فإن قرينة المقابلة تقتضي إطلاق شهادة بعضهم على بعض.

وربما يؤيد ما ذكرناه أن الحلف عام للكفار، فاللازم أن تكون الشهادة عامة أيضاً بقرينة جمعهما في قوله (صلى الله عليه وآله): انما اقضى بينكم بالبينات والأيمان[2]. وقوله (عليه السلام): استخراج الحقوق بأربعة وجوه.

ويؤيد المؤيد أن القسامة ثابتة في الكافر كثبوتها على المسلم، وقد ورد في بعض أحاديثها: إن اليمين في الحقوق على المنكر إلاّ في الدم فإنها على المدعي، مما يدل على أن القسامة نفس اليمين الموضوعة على المنكر في سائر الحقوق، مما ينتج أن يمين الكافر حالها يمين المسلم.

نعم قاعدة إقرارهم وقاعدة ألزموهم، لا تقتضي قبول شهادة أهل ملة على أهل ملة أخرى إذا لم ير المشهود عليه من الكفار صحة ذلك، كما أن اللازم حتى في الملة الواحدة لزوم الوثاقة عندهم بالنسبة إلى شاهدهم، لا لقوله (عليه السلام): «إذا عدلوا» و«مرضيين» كما في بعض روايات الوصية فحسب، بل لأنه مقتضى إقرارهم على دينهم، وإلزامهم بما التزموا به.

(١) المستدرك: ج٢ ص٢١٣ الباب ٣٢ من كتاب الشهادات ح٣٦.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص١٦٩ الباب ٢ من أبواب كيفية الحكم ح١.

وعلى ما ذكرناه، فإذا رأى الكفار صحة شهادة غير البالغ فشهد غير البالغ كفى، أما إذا رأوا لزوم شهادة من يبلغ الثامنة عشرة دون ما قبلها، فهل يقبل كلامهم وترد شهادة دون ذلك، لأنه مقتضى ألزموهم، أو تقبل الشهادة لأنه مقتضى دين الإسلام، لا يبعد الثاني، لأن رد شهادته يوجب ذهاب الحق، وقد تقدم في الصحيح: «لا يصلح ذهاب حق أحد»، إلاّ أن يقال: بتخيير الحاكم، لأنه مقتضى: «لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم»[1] الحديث، وغيره مما ذكرناه في كتاب القضاء.

ولو انعكس بأن قبلوا شهادة المرأة مثلاً في الطلاق، أخذنا بشهادتها عليهم، لأنه كالطفل، وقد عرفت أن مقتضى إلزامهم بما التزموا به قبول ذلك، وكذا لو اكتفوا بالشاهد الواحد، إلى غير ذلك.

ثم إنك قد عرفت أنه لا فرق في كل ذلك بين أهل الكتاب وغيرهم، ذمياً أو حربياً، كما إذا تنازع حربيان في حال الحرب وجاءا إلى قاضي المسلمين بأمان، أو فيما إذا كان القاضي أسيراً عندهم.

---

(١) المناقب: ج٢ ص٣٨.

((**اشتراط الإيمان في الشاهد**))

(**مسألة ٤**): لا ينبغي الإشكال في أن من شروط الشاهد على المؤمن كونه مؤمناً بالمعنى الأخص، بل لم يعرف مخالف في ذلك، وعن المهذب والتنقيح والمسالك والصيمري والأردبيلي وغيرهم الإجماع عليه.

وقد استدل بعضهم على ذلك بأن غير المؤمن كافر وفاسق وظالم، وبانصراف الأدلة عن مثله.

لكن في الكل ما لا يخفى.

وقد تعرض المستند والرياض وغيرهما إلى رد تلك الاستدلالات بما لا حاجة إلى إطالة الكلام حولها.

كما ربما أشكل على عدم قبول شهادة غير المؤمن بأن الخبر أهم من الشهادة، فإذا قبل في الخبر كون الراوي فطحياً وكيسانياً وطاطرياً لزم أن يقبل ذلك في الشاهد، فإن الخبر حكم على ألوف الألوف، بينما الشهادة خاصة بالموضوع الجزئي الشخصي.

ولا فرق في المخالف بين من لم يقبل كل الأئمة أو بعضهم (عليهم السلام)، فإن المنكر لأحدهم كالمنكر لجميعهم، كما ورد بذلك النص وقامت عليه ضرورة المذهب.

وأجيب بعد عدم تسليم الأولوية، لأنه إذا أجيز في الشهادة المخالف كان ذلك أيضاً حكماً على ألوف الألوف من الموضوعات، والحكم ليس أهم من الموضوع إذ الحكم إنما هو للتطبيق، بأن الفارق بين الشهادة والخبر أن الشهادة حيث تكون في الموضوع يتوفر فيها دواعي التحريف والكذب بخلاف الخبر، حيث لا يكون فيه ذلك، فاللازم إتقان الشهادة أكثر من الخبر، وإن لزم إتقان الخبر بالثقة، إلى غير دلك مما ذكروه في الفرق بين الخبر والشهادة.

وكيف كان، فالدليل على اشتراط الإيمان جملة من ا روايات:

مثل قوية السكوني المروية في الكافي والتهذيب، عن أبي عبد الله (عليه

السلام) قال: «إن أمير المؤمنين (عليه السلام) كان لا يقبل شهادة فحاش ولا ذي مخزية في الدين»[1].

ونحوها روايته الثانية.

ومثل ما دل على كونه ممن ترضون دينه وأمانته، ومثل ما دل على اعتبار العدالة، بعد وضوح أن المخالف في العقيدة ليس عادلاً، إلى غير دلك.

أما ما في الصحيح، عن الرضا (عليه السلام)، قلت له: رجل طلق امرأته وأشهد شاهدين ناصبيين، قال (عليه السلام): «كل من ولد على فطرة الإسلام وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته»[2].

فالظاهر أنه بيان لكلية عامة لإخراج مثل الناصب الذي ورد الدليل على كفره.

قال في الجواهر: (بل قوله: «كل من ولد على فطرة الإسلام وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته» كالصريح في إرادة الشيعة، ولو بضميمة قولهم (عليهم السلام): «ما على فطرة إبراهيم غيرنا وغير شيعتنا»،) انتهى.

ويؤيده ما عن الدعائم، عن علي (عليه السلام)، قال: «لا تجوز شهادة حروري ولا قدري، ولا مرجئي، ولا أموي، ولا ناصب، ولا فاسق»[3].

بل لعل المستفاد من مناطه كل فاسد العقيدة غير هؤلاء الذين ذكروا في الرواية.

ثم إنه قد ظهر من المبحث السابق في اشتراط الإسلام حال الأقسام الأربعة

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٨ الباب ٣٢ من أبواب الشهادات ح١.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٠ الباب ٢٦ من أبواب الشهادات ح٢.

(٣) المستدرك: ج١٣ ص٢١٢ الباب ٢٦ من أبواب الشهادات ح٢.

هنا، أي شهادة المؤمن على غير المؤمن ولغير المؤمن، وشهادة غير المؤمن لغير المؤمن وعلى غير المؤمن، وإن الأولين مقبولان، وكذلك الرابع، وأما الثالث فلا يقبل إذا كان المشهود عليه مؤمناً، كما إذا اختلف مؤمن وحروري وشهد حروريان على المؤمن فإنه لا يقبل.

أما إذا شهدا على الحروري قبل، لقاعدة الإلزام، وقاعدة اقتضاء إقرارهم على ما هم عليه.

وتقبل شهادة بعضهم على بعض، كالحروري على القدري، من غير فرق بين الناصب ومثله ممن حكم بكفره، وغيره ممن لم يحكم بكفره، وذلك لإطلاق أدلة الشهادة حيث لم يخرج منه إلاّ المؤمن، لما تقدم من دليل استثناء المؤمن.

ثم إذا كان الشاهد مؤمناً وكان المتنازعان مخالفين، فهل يشهد المؤمن حسب اعتقادهما، أو حسب اعتقاده، وإذا كان المخالفان مختلفين في الاعتقاد فهل يشهد المؤمن حسب اعتقاد هذا أو ذاك.

مثلاً تنازع زيد وعمرو المخالفان في أن هنداً زوجة لهذا أو ذاك، وقد كان أحدهما طلق بلا شهود والآخر أخذها، فهل يشهد المؤمن حسب اعتقاده بطلان الطلاق بلا شهود بأنه زوجة الأول، أو حسب اعتقاد المطلق أنها ليست زوجته فهي زوجة الثاني، الظاهر الثاني لقاعدة الإلزام، وللقواعد الخاصة في بعض المقامات مثل قاعدة: «لكل قوم نكاح»[1] في باب النكاح، وقاعدة: «من لا يعتقد الخمس» في باب الخمس، إلى غير ذلك.

اللهم إلاّ أن يقال: المناط في القاضي وأنه يصح أن يحكم بحكمنا أو حكمهم، كما ذكرناه في كتاب القضاء هو المحكم هنا، إلاّ إذا علم خروج مسألة عن ذلك، حيث يعمل بالاستثناء.

(١) الوسائل: ج١٨ ص٤٣٠ الباب ١ من أبواب حد القذف ح٣.

وعلى هذا فإذا علم الشاهد بأن الزوجين المتنازعين في أنها زوجة كما يدعى الرجل، أم لا كما تدعي المرأة أن الرجل لاط بأخي المرأة، فيما لا يحرم مذهبهم المرأة على الرجل، شهد بأنها زوجة إذا علم بالنكاح، إلى غير ذلك من الأمثلة.

أما في مسألة اختلاف المتنازعين في المسألة، كما إذا كان الزوج على مذهب أبي حنيفة فيرى أنها زوجة، والزوجة على مذهب الشافعي فترى أنها ليست زوجة، فهل يشهد المؤمن أنها زوجة، أو أنها ليست زوجة فيما إذا تنازع الزوجان، الظاهر تخييره للأصل.

وقد قلنا بمثل ذلك في القضاء فيما إذا أراد القاضي المؤمن أن يحكم بين نفرين من مذهبين، أو بين نفرين من دينين، إذا أراد أن يحكم حسب مذهبهم ودينهم لا حسب ديننا ومذهبنا، والمسألة بحاجة إلى تأمل وتتبع، والله العالم.

ثم إن الذمي تقبل شهادته في مسألة الوصية، وحيث إن الكلام في ذلك ذكر في كتاب الوصية، لا نتعرض هنا لتفاصيله.

ولو لم يكن من دين الكفار المترافعين قبول شهادة المسلم، فهل تقبل لإطلاق أدلة قبول شهادة المسلم وبعض الروايات الخاصة، أو لا تقبل لقاعدة الإلزام وإقرارهم على دينهم، الظاهر الأول، للإجماع المقطوع به في كلماتهم.

والنبوي (صلى الله عليه وآله): «لا تقبل شهادة أهل دين على غير أهل دين إلاّ المسلمين، فإنهم عدول على أنفسهم وغيرهم»[1].

وفي الصحيح: «تجوز شهادة المسلمين على جميع أهل الملل، ولا تجوز شهادة أهل الذمة على المسلمين»[2].

---

(١) المستدرك: ج٣ ص٢١٣ الباب ٣٢ من كتاب الشهادات ح٥.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٤ الباب ٣٨ من أبواب الشهادات ح١.

وفي رواية أخرى: «تجوز شهادة المملوك من أهل القبلة على أهل الكتاب»[1].

إلى غير ذلك مما تقدم.

بل يمكن أن يستفاد ذلك ولو بالمناط، من قوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس﴾[2]، ولذا قال في الجواهر: إن في الآية إشعاراً به.

وهل تقبل شهادة المسلم المخالف على أهل الكتاب، الظاهر ذلك، لأنه أولى من شهادة الكفار، وعدم قبول شهادته بالنسبة إلى المؤمن لا يلازم عدم قبول شهادته بالنسبة إلى الكافر، نعم يلزم أن يكون مرضياً، لوضوح لزوم الوثاقة في الشاهد.

ويدل عليه بعض ما تقدم، وروايات أخر، منها ما في خبر حمزة بن حمران، عن الصادق (عليه السلام): «اللذان منكم مسلمان واللذان من غيركم من أهل الكتاب وإنما ذلك إذا كان الرجل المسلم في أرض غربة فيطلب رجلين مسلمين ليشهدهما على وصيته، فلم يجد مسلمين، أشهد على وصيته رجلين ذميين من أهل الكتاب مرضيين عند أصحابهما»[3].

وهل يشترط المرضي عند الكافر أو عند المخالف، الظاهر لزوم كونه مرضياً عند المخالف، لأنه المعيار، ويحتمل كفاية كونه عند الكافر، لأنه المشهود عليه.

نعم إذا جرحه المشهود عليه الكافر بما يسقطه عن الوثاقة، وصح كلامه سقط، حاله في ذلك إذا جرح المنكر الشاهد المؤمن بما أسقطه عن أهلية الشهادة.

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٥ الباب ٣٨ من أبواب الشهادات ح٣.

(٢) سورة الحج: الآية ٧٨.

(٣) الوسائل: ج١٣ ص٣٩٢ الباب ٢٠ من كتاب الوصايا ح٧.

((**اشتراط العدالة في الشاهد**))

(**مسألة ٥**): لا إشكال ولا خلاف في اشتراط العدالة في الشاهد.

قال في المستند: وهو مما لا خلاف فيه بين الأصحاب كما في الكفاية، بل هو مجمع عليه، وصرح بالإجماع أيضاً جماعة منهم المحقق الأردبيلي والشهيد الثاني وصاحب المفاتيح وشارحه، بل ادعى الأخيران وبعض مشايخنا المعاصرين الضرورة الدينية عليه، وفي الجواهر ذكر أن اشتراطها مما يدل عليه الكتاب والسنة المستفيضة والإجماع بقسميه.

أقول: قد تقدم الكلام في بعض خصوصيات العدالة في كتاب التقليد، ولذا لا داعي إلى تكرارها هنا، وإنما نذكر شيئاً مما ذكره الفقهاء في هذا الباب.

قال في الشرائع: (في الرابع من شروط الشاهد العدالة، إذ لا طمأنينة مع التظاهر بالفسق، ولا ريب في زوالها بمواقعة الكبائر كالقتل والزنا واللواط وغصب الأموال المعصومة، وكذا بمواقعة الصغائر مع الإصرار، أو في الأغلب) انتهى.

فيقع الكلام في ثلاثة أمور:

((**هل العدالة شرط**))

الأمر الأول: هل العدالة شرط لما ذكره من قوله: (إذ لا طمأنينة مع التظاهر)، أم العدالة بنفسها شرط لا من جهة عدم الطمأنينة، فلو كان ثقةً كلاماً فاسقاً عملاً يقبل على الأول لا على الثاني.

ثم هل التظاهر يسقط العدالة، أو واقع العصيان وإن كان متستراً بها، الظاهر في كلا المقامين غير ما ذكره، فإن ظاهر النص بل الفتوى أن العدالة بنفسها شرط.

قال في المسالك: العدالة شرط في قبول الشهادة، فلا يقبل شهادة الفاسق إجماعاً،

وقد تقدم إجماعات غير واحد من الفقهاء على ذلك، اللهم إلاّ أن يريد المحقق أن السبب في تشريع العدالة في الشاهد هو الاطمينان به، فيرد عليه أن الاطمينان يكفي فيه الوثاقة بكلامه وإن كان فاسقاً جوارحياً، وينقل عن الشيخ محمد تقي الشيرازي (رحمه الله) قائد تحرير العراق، أنه كان يحتمل أن وجه ذلك إرادة الشارع سد باب الفاسق، وإن كان في كمال الوثاقة، هذا بالنسبة إلى ما ذكره أولاً.

أما بالنسبة إلى التظاهر، فإن أراد ذلك فقد عرفت وجود النص والإجماع على أن واقع الفسق ضار، وإن لم يكن متظاهراً.

نعم يمكن أن يريد أن الظاهر المأمون كاف، ولا يلزم التحقيق عما سوى ذلك بقرينة قوله: (ولا ريب)، فإن الجمع بين الكلامين يوجب التصرف في (التظاهر) لا في (لا ريب).

**((لا عدالة مع ارتكاب الكبائر))**

الأمر الثاني: لا إشكال ولا خلاف في أن العدالة تسقط بمواقعة الكبائر، فقد وافق الشرائع الجواهر.

وقال في المستند: اجتناب الكبائر إما جزء العدالة، أو جزء لازمها، فارتكاب واحد منها يقدح في العدالة. وقال في المسالك: لا خلاف في زوال العدالة بمواقعة الكبائر من الذنوب.

إلى غير ذلك من كلماتهم الصريحة في ذلك.

والروايات متواترة في أن الفاسق لا تقبل شهادته، بالإضافة إلى قوله سبحانه: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾[1].

وقوله سبحانه: ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾[2]، ومن المعلوم أن الفاسق ليس بمرضي.

وروى ابن سنان، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ما يرد من الشهود،

(١) سورة الحجرات: الآية ٦.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

قال: «الظنين والمتهم»، قال: قلت: فالفاسق والخائن، قال: «ذلك يدخل في الظنين»[1].

وعن جراح المدائني، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «لا أقبل شهادة فاسق إلاّ على نفسه»[2].

وعن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «لم تجز شهادة الصبي ولا خصم ولا متهم ولا ظنين»[3].

وعن السكوني، عن أبي عبد الله (عليه السلام): «إن أمير المؤمنين (عليه السلام) كان لا يقبل شهادة فحاش ولا ذي مخزية في الدين»[4].

وعن محمد بن قيس، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يقول: «لا آخذ بقول عراف ولا قائف ولا لص، ولا أقبل شهادة الفاسق إلاّ على نفسه»[5].

وقال الفقيه: وفي حديث آخر: «ولا تقبل شهادة شارب الخمر، ولا شهادة اللاعب بالشطرنج والنرد، ولا شهادة المقامر»[6].

وعن سلمة بن كهيل، عن أمير المؤمنين (عليه السلام) إنه قال: «إعلم أن المسلمين عدول بعضهم على بعض إلاّ مجلوداً في حد لم يتب منه، أو معروف بشهادة الزور أو ظنين»[7].

وروى الصادق (عليه السلام)، عن النبي (صلى الله عليه وآله)، إنه قال: «لا تجوز شهادة

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٤ الباب ٣٠ من أبواب الشهادات ح١.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٥ الباب ٣٠ من أبواب الشهادات ح٤.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٥ الباب ٤ من أبواب الشهادات ح٦.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٧ الباب ٣٢ ح١.

(٥) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٨ الباب ٣٢ ح٤

(٦) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٩ الباب ٣٢ ح٧

(٧) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٥ الباب ٣٢ ذيل ح٢٣.

خائن ولا خائنة، ولا ذي حقد ولا ذي غمز على أخيه»[1] الحديث.

وذكر الرضوي (عليه السلام) في عداد من لا تجوز شهادته، قال: «ولا متهم ولا المشهور بالفسق ولا الفجور ولا الزنا»[2].

والمروي عن العالم (عليه السلام)، إنه قال: «لا تجوز شهادة ظنين وحاسد، ولا باغ ولا متهم ولا خصم ولا متهتك ولا مشهور»[3].

وروى الدعائم، عن أبي جعفر (عليه السلام)، إنه قال: «لا تجوز شهادة المتهم، ولا ولد الزنا، ولا الأبرص، ولا شارب المسكر، والذين يجلسون مع البطالين والمغنين، وأهل المنكر في مجالس المنكر مع العواهر والأحداث في الريبة، ويكشفون عن عوراتهم في الحمام وغيره، وينامون جماعة في لحاف، ولا الذين يطففون الكيل والوزن، والذين يختلفون إلى الكهان، ولا الذين ينكرون السنن، ولا من مطل غريماً وهو واجد، ولا من ضيع صلاة، ولا من منع زكاة، ولا من أتى ما يوجب الحد والتعزير، ولا من آذى جيرانه، ولا الذين يلعبون بالكلاب والحمام والديوك، ما كان أحد من هؤلاء مقيماً على ما هو عليه»[4].

وروى الغوالي، عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: «لا تقبل شهادة الخائن ولا الخائنة، ولا الزاني ولا الزانية، ولا ذي غمز على أخيه، والغمز الحقد»[5].

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٩ الباب ٣٢ ح٨.

(٢) المستدرك: ج٣ ص٢١٢ الباب ٣٤ من أبواب الشهادات ح٤.

(٣) المستدرك: ج٣ ص٢١٢ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ذيل ح٤.

(٤) المستدرك: ج٣ ص٢١٢ الباب ٢٦ من أبواب الشهادات ح٢.

(٥) المستدرك: ج٣ ص٢١٢ الباب ٢٦ من أبواب الشهادات ح٥.

وفي رواية أخرى، عنه (صلى الله عليه وآله)، ذكر في جملة ما ذكر: «ولا مجرب عليه شهادة زور»[1].

إلى غيرها من الروايات الكثيرة والتي تأتي جملة أخرى منها إن شاء الله.

هذا بالإضافة إلى أن اشتراط العدالة في الشاهد في جملة من الروايات، يدل على عدم قبول شهادة غير العادل، وكل فاسق غير عادل، سواء قلنا بالواسطة بين العدالة والفسق أم لا.

((**العدالة وصغائر الذنوب**))

الأمر الثالث: لا ينبغي الإشكال في أن المعاصي تنقسم إلى صغائر وكبائر، قال في المستند: (ذهب طائفة منهم الشيخ في النهاية والمبسوط وابن حمزة والفاضلان والشهيدان، بل أكثر المتأخرين كما في المسالك، بل عامتهم كما قيل، ونسب إلى الإسكافي والديلمي أيضاً انقسام المعاصي إلى الكبائر والصغائر، بل يستفاد من كلام الصيمري وشيخنا البهائي في حبل المتين على ما حكي عنهما الإجماع عليه وهو الحق) انتهى.

خلافاً للمحكي عن المفيد وعدة الشيخ والطبرسي والقاضي والحلبي، قالوا: بل الذنوب كلها كبائر، وإنما الوصف بالكبر والصغر إضافي.

والأقرب الأول.

قال سبحانه: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم﴾[2].

وقال تعالى: ﴿الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش﴾[3].

وقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[4].

---

(١) المستدرك: ج٢ ص٢١٢ الباب ٢٦ من أبواب الشهادات ح٧.

(٢) سورة النساء: الآية ٣٢.

(٣) سورة النساء: الآية ٣١.

(٤) انظر الوسائل: ج١١ ص٢٦٤ الباب ٤٧ من أبواب جهاد النفس ح٤.

وقال علي (عليه السلام): «من كبير أوعد عليه نيرانه، أو صغير أرصد له غفرانه»[1].

ورواية ابن سنان: «لا صغيرة مع الإصرار، ولا كبيرة مع الاستغفار»[2].

إلى غيرها من الروايات الكثيرة.

ومنه يعلم أن استدلال القول الثاني بأن الجميع كبائر لاشتراكها في مخالفة أمره تعالى ونهيه، ولذلك جاء في الحديث: «لا تنظر إلى ما فعلت، ولكن انظر إلى من عصيت»[3]، ولما ورد من عدم استصغار ذنب، غير خال عن إشكال، إذ الاشتراك في المخالفة لا يلازم كون الجميع على نسق واحد، وعدم استصغار الذنب ليس دليلاً على كون جميعها كبيرة، ولذا لم يوجد كثير قائل بهذا القول، بل قد عرفت أن بعض القائلين رجعوا عن قولهم إلى قول المشهور.

إذا عرفت ذلك قلنا: إن الكبيرة تنافي العدالة إذا لم يتب فاعلها، أما الصغيرة فمنافاتها للعدالة مشروطة بالإصرار، فالإصرار على الصغيرة ينفي العدالة.

قال في المستند: (نفى بعض مشايخنا المعاصرين عنه الريب، بل الخلاف وهو كذلك، بل هو إجماعي، وبما ذكر يجبر ما لو كان في الأخبار من الضعف) انتهى.

ففي رواية الفضل: «إن من الكبائر الإصرار على الصغائر»[4].

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة ١.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٢٦٨ الباب ٤٨ من أبواب جهاد النفس ح٣.

(٣) انظر البحار: ج٧٥ ص٤٥٢ ح٢٠، وج٧٤ ص١٦٨ ح٦.

(٤) الوسائل: ج١١ ص٢٦٠ الباب ٤٦ ح٣٣.

وفي رواية الحسين بن زيد، الطويلة المروية عن النهاية في المناهي: «لا كبيرة مع الاستغفار، ولا صغيرة مع الإصرار»[1].

وعن أبي بصير، إنه سمع الصادق (عليه السلام) يقول: «لا والله، لا يقبل الله شيئاً من طاعة الله على الإصرار على شيء من معاصيه»[2].

وفي خبر جابر، عن الباقر (عليه السلام): «الإصرار أن يذنب الذنب فلا يستغفر الله، ولا يحدث نفسه بتوبة، فذلك الإصرار»[3].

وعن سماعة، سمعت أبا الحسن (عليه السلام) يقول: «لا تستقلوا قليل الذنوب، فإن قليل الذنوب يجتمع حتى يكون كثيراً»[4].

وعن أبي بصير، إنه سمع الباقر (عليه السلام) يقول: «اتقوا المحقرات، فإن لها طالباً، يقول: أحدكم أذنب واستغفر الله، إن الله عز وجل يقول: ﴿سنكتب ما قدموا وآثارهم وكل شيء أحصيناه في إمام مبين﴾[5]»[6].

وعن زياد، عن الصادق (عليه السلام): «إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) نزل بأرض قرعاء، فقال لأصحابه: ائتوني بحطب، فقالوا: يا رسول الله نحن بأرض قرعاء ما بها حطب، قال (صلى الله عليه وآله): فليأت كل إنسان بما قدر عليه، فجاؤوا به حتى رموا بين يديه بعضه على بعض، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): هكذا تجتمع الذنوب، ثم قال: إياكم والمحقرات من الذنوب، فإن

---

(١) انظر الوسائل: ج١١ ص٢٦٦ الباب ٤٧ من أبواب جهاد النفس ح١١.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٢٤٨ الباب ٤٨ من أبواب جهاد النفس ح١.

(٣) الوسائل: ج١١ ص٢٦٨ الباب ٤٣ من أبواب جهاد النفس ح٤.

(٤) الوسائل: ج١١ ص٢٤٥ الباب ٤٣ من أبواب جهاد النفس ح٢.

(٥) سورة يس: الآية ١٢.

(٦) الوسائل: ج١١ ص٢٤٥ الباب ٤٣ من أبواب جهاد النفس ح٤.

لكل شيء طالباً، ألا وإن طالبها يكتب ما قدموا وآثارهم وكل شيء أحصيناه في إمام مبين»[1].

وعن ابن سنان، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «لا صغيرة مع الإصرار، ولا كبيرة مع الاستغفار»[2].

إلى غيرها من الروايات.

**((معنى الإصرار على الصغيرة))**

ثم إنهم اختلفوا في الإصرار الموجب لدخول الصغيرة في الكبيرة:

فقيل: هو المواظبة والملازمة على نوع واحد من الصغائر.

وقيل: الإكثار من منها، سواء كان من نوع واحد أو أنواع متعددة، كما عن المسالك والروضة وكشف الرموز وغيرها.

وقيل: يحصل بكل واحد منهما.

وقيل: هو فعل الصغيرة مع العز على معاودتها.

وقيل: فعل الصغيرة مع عدم التوبة.

أقول: حيث إن الإصرار عرفي يشمل كل ذلك، فمن داوم في النظر إلى الأجنبية في كل يوم، أو نظر وبناؤه أن ينظر ثانياً، أو نظر إلى الأجنبية وحلق لحيته، أو استمر في فعل المعصية، مثل أن يلبس الحرير ولا ينزعه، أو يتختم بخاتم الذهب كذلك، إلى غير ذلك صدق الإصرار.

ومنه يعلم أن الأقوال إن أرادت الحصر لم يكن له وجه ظاهر، وإن أرادت بيان بعض المصاديق لم يكن به بأس.

كما أن الظاهر أن رواية جابر في قول الله عز وجل: ﴿ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون﴾[3]، قال (عليه السلام): «الإصرار أن يذنب الذنب فلا يستغفر، ولا يحدث نفسه بتوبة»[4] كذلك.

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٢٤٥ الباب ٤٣ من أبواب جهاد النفس ح٣.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٢٦٨ الباب ٤٨ من أبواب جهاد النفس ح٣.

(٣) سورة آل عمران: الآية ١٣٥.

(٤) الوسائل: ج١١ ص٢٦٨ الباب ٤٨ من أبواب جهاد النفس ح٤.

وتضعيف الجواهر لسنده، إن أراد تضعيف ما دل عليه لم يظهر وجهه، إذ لا شك أنه نوع من الإصرار، ولذا إذا ضرب إنساناً، ولما سئل عنه قال: نعم فعلت حسناً، قال العرف: إنه مصر على فعله.

أما قول الجواهر: (على أنك قد عرفت وقوع الصغيرة مكفرة لا يحتاج إلى توبة، بل ستسمع من الفاضل لا يمكن وقوع العزم على عدم الصغيرة منه التي لا زالت تقع من الإنسان)، إلى آخر كلامه.

فيرد عليه: إن فاعل الصغيرة بعد فعلها له ثلاث حالات، لأنه إما أن يندم، وإما يبقى على بنائه حسنها، وأما ينسى، وظاهر «لا صغيرة مع الإصرار» بعد رؤية العرف أن البناء على الحسن إصرار، يجعل الصغيرة المكفرة هي التي لا إصرار ولا توبة بالنسبة إليها، فليست الصغيرة مكفرة مطلقاً، وإنما في مثل ما إذا نسيها.

والحاصل: أن في المقام دليل: (لا صغيرة)، ودليل: (مكفرة)، ودليل: (إن التوبة تمحو الذنب)، فمع الإصرار لا تكفر، ومع التوبة لا موضع لأن تكفر، إنما يكون موضوع (يكفر) في مثل النسيان، وعليه فعدم التوبة مع التذكر قادح في العدالة.

وعلى هذا فلو صدرت منه صغيرة ولم يعلم هل أنه يصر عليها بأن لم يتب ولم ينس، أو لا يصر بأن ندم أو نسي ونحوه، كان الأصل عدم سقوط عدالته، إذ أصالة عدم التوبة وعدم النسيان لا تحقق موضوع الإصرار الذي يوجب سقوط العدالة، إلاّ على القول بالأصل المثبت.

نعم إذا قلنا بأن المسقط للعدالة مركب من فعل الصغيرة وعدم الندم، كان الأصل في الشك سقوط العدالة، لأن جزء الموضوع وهو الذنب وجداني،

وجزءه الآخر وهو عدم التوبة مستصحب، فيتحقق الجزءان، لكن ظاهر الأدلة أن الموضوع مقيد لا مركب.

هذا بالإضافة إلى أن في صحيحة ابن أبي يعفور اقتصر على اجتناب الكبائر في تعريف العدل، مما مقتضاه عدم الضرر بالصغيرة.

وأما تأييد ذلك بأن الصغائر في الندرة من اللمم الذي يقع مكفراً باجتناب الكبائر وبفعل الطاعات، كما هو مقتضى الكتاب والسنة فلا حاجة إلى التوبة، كما في الجواهر، فمحل تأمل.

ومما تقدم يعلم أن اختيار الشرائع كون وقوع االصغيرة في الندرة لا يقدح، لعدم الانفكاك منها إلاّ فيما يقل، فاشتراطه التزام للأشق، غير ظاهر الوجه، إذ لو صدرت وكان مصراً بالمعنى الذي ذكرناه للإصرار تحقق موضوع سقوط العدالة.

وهذا القول وإن نسب إلى المشهور، إلاّ أن في النسبة تأملاً، إذ اشتراطهم لملكة العدالة ظاهر في وجود حالة الندم في الإنسان إذا عصى ولو صغيرة، ويؤيده ما نشاهده من أن المؤمن فضلاً عن العادل إذا نظر إلى امرأة عمداً مثلاً ندم فوراً، وإن لم يندم عد مؤمناً غير كامل، بل غير مبال بأحكام الله تعالى، وكذا في سائر الصغائر.

ثم إنه ربما يقال: كيف يقولون بأن خلاف المروة يسقط العدالة، بينما الصغيرة لا تسقط العدالة، مع أن كل صغيرة خلاف المروة.

والجواب: الصغيرة قد لا تعد خلاف المروة، كما إذا تبسم استهزاءً بكلام مؤمن حيث إنه صغيرة، ولا تعد خلاف المروة، فبين الصغيرة وخلاف المروة عموم من وجه.

((**العدالة والمروة**))

(**مسألة ٦**): هل يشترط في العدالة ملازمة المروة حتى يكون تركها قادحاً، وهل يلزم عدم الإصرار على ترك المندوبات حتى أنه لو أصر على ترك المندوبات قدح ذلك في عدالته.

تفصيل الكلام في ذلك في أمرين:

الأول: في مسألة المروة، قال في المستند: (صرح جماعة ولعلهم الأكثر بالاشتراط وأن اللازم اجتناب العادل لما يسقط المروة، ومنهم المبسوط والسرائر والوسيلة والمختلف والتحرير والقواعد والإرشاد وتهذيب الأصول والنهاية والمنية والدروس والذكرى والمفاتيح وجامع المقاصد واللمعة والروضة وكشف الرموز، وحكاه في الكنز عن الفقهاء، وفي المفاتيح والبحار أنه المشهور، وفي الكشف أنه المشهور بين العامة والخاصة، ونقله في المدارك والذخيرة عن المتأخرين، واعتبره والدي العلامة (رحمه الله) والمحكي عن المفيد والعدة ونهاية الشيخ والحلبي والقاضي وموضع من الشرائع والروض والأردبيلي والمدارك والذخيرة والبحار عدم الاشتراط، واختاره بعض مشايخنا المعاصرين) انتهى.

أقول: وردت في جملة من الروايات ذكر المروة.

مثل ما رواه الخصال، بسنده إلى الطائي، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، كان ممن حرمت غيبته، وكملت مروته، وظهر عدله، ووجبت أخوته»[1].

وروى الفقيه، قال: تذاكر الناس عند الصادق (عليه السلام) أمر الفتوة، فقال: «تظنون أن الفتوة بالفسق والفجور، إنما الفتوة طعام موضوع ونائل مبذول

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٣ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح١٥.

بشيء معروف وأذى مكفوف، فأما تلك فشطارة وفسق»، ثم قال (عليه السلام): «ما المروة»، فقال الناس: لا نعلم، قال (عليه السلام): «المروة والله أن يضع الرجل خوانه بفناء داره، والمروة مروتان، مروة في الحضر ومروة في السفر، فأما التي في الحضر فتلاوة القرآن ولزوم المساجد والمشي مع الإخوان في الحوائج، والنعمة ترى على الخادم أنها تسر الصديق وتكبت العدو، وأما التي في السفر فكثرة الزاد وطيبه وبذله لمن كان معك، وكتمانك على القوم أمرهم بعد مفارقتك إياهم، وكثرة المزاح في غير ما يسخط الله عز وجل»، ثم قال (عليه السلام): «والذي بعث جدي بالحق نبياً، إن الله عز وجل ليرزق العبد على قدر المروة، وإن المعونة تنزل على قدر المؤونة، وإن الصبر ينزل على قدر شدة البلاء»[1].

وفيه، عنه (عليه السلام): «ليس المروة أن يحدث الرجل بما يلقى في السفر من خير أو شر»[2].

وروى المعاني، عن التميمي، قال: خرج أمير المؤمنين (عليه السلام) على أصحابه وهم يتذاكرون المروة، فقال: «أين أنتم من كتاب الله»، قالوا: يا أمير المؤمنين (عليه السلام) في أي موضع، فقال: «في قوله: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾، فالعدل الإنصاف والإحسان التفضل»[3].

وسأل معاوية الحسن بن علي (عليهما السلام) عن المروة، فقال (عليه السلام):

---

(١) الوسائل: ج٨ ص٣١٧ الباب ٤١ من أبواب آداب السفر ح١.

(٢) الوسائل: ج٨ ص٣١٨ الباب ٤١ من أبواب آداب السفر ح٢.

(٣) الوسائل: ج٨ ص٣١٨ الباب ٤٨ من أبواب آداب السفر ح٥.

«حسن الرجل علانيته وإصلاحه ما له وقيامه بالحقوق»[1].

وعن معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «كان الحسن بن علي (عليهما السلام) عند معاوية، فقال له: أخبرني عن المروة، فقال: حفظ الرجل دينه، وقيامه في إصلاح ضيعته، وحسن منازعته، وإفشاء السلام، ولين الكلام، والكف والتحبب إلى الناس»[2].

وعن الأصبغ، قال أمير المؤمنين (عليه السلام) للحسن ابنه (عليه السلام): «يا بني ما المروة، قال (عليه السلام): العفاف وإصلاح المال»[3].

وعن علي بن حفص، عن رجل، قال: سئل الحسن (عليه السلام) عن المروة، فقال: «العفاف في الدين، وحسن التقدير في المعيشة، والصبر على النائبة»[4].

وعن أبان، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «المروة استصلاح المال»[5].

وعن الأنصاري رفعه، قال أبو عبد الله (عليه السلام): «تعاهد الرجل ضيعته من المروة»[6].

وعن النهدي، عن أبيه، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «المروة مروتان، مروة في السفر ومروة في الحضر، فأما مروة الحضر فتلاوة القرآن، وحضور المساجد، وصحبة أهل الخير، والنظر في الفقه، وأما مروة السفر فبذل الزاد،

---

(١) الوسائل: ج٨ ص٣١٩ الباب ٤١ من أبواب آداب السفر ح٦.

(٢) الوسائل: ج٨ ص٣١٩ الباب ٤١ من أبواب آداب السفر ح٧.

(٣) الوسائل: ج٨ ص٣١٩ الباب ٤١ من أبواب آداب السفر ح٨.

(٤) الوسائل: ج٨ ص٣١٩ الباب ٤١ من أبواب آداب السفر ح٩.

(٥) الوسائل: ج٨ ص٣٢٠ الباب ٤١ من أبواب آداب السفر ح١٠.

(٦) الوسائل: ج٨ ص٣٢٠ الباب ٤١ من أبواب آداب السفر ح١١.

والمزاح في غير ما يسخط الله عز وجل، وقلة الخلاف على من صحبك، وترك الرواية عليهم إذا أنت فارقتهم»[1].

وعن العيون، عن الرضا (عليه السلام)، عن آبائه (عليهم السلام)، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «ستة من المروة، ثلاثة منها في الحضر، وثلاثة منها في السفر، فأما التي في الحضر فتلاوة كتاب الله، وعمارة مساجد الله، واتخاذ الإخوان في الله، وأما التي في السفر فبذل الزاد، وحسن الخلق، والمزاح في غير المعاصي»[2].

ورواية هشام، عن الكاظم (عليه السلام)، قال: «لا دين لمن لا مروة له، ولا مروة لمن لا عقل له»[3].

إلى غير ذلك من الروايات.

أقول: لقد ظهر من هذه الروايات أن المراد بالمروة فيها أعم من إتيان الواجب والمستحب، وترك الحرام والمكروه، وظاهرها أنها إحالة إلى الأحكام المعلومة للأمور المذكورة في الشريعة المقدسة، فليست المروة إلاّ جامعاً بين تلك المذكورات، وعليه فكل ما علم بحكمه حكمه كما علم، لكن يعلم من هذه الروايات أن المروة ليست خاصة بالمذكورات فيها، بل هي أعم من فعل كل مستحسن وترك كل مستقبح، عقلياً كان أو شرعياً أو عادياً، بشرط أن لا يخالف الشرع العادة وإلا قدم الشرع.

وقد نسب إلى الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) قوله:

حسين إذا كنت في بلدة

غريباً فعاشر بآدابها[4]

(١) الوسائل: ج٨ ص٣٢٠ الباب ٤١ من أبواب آداب السفر ح١٢.

(٢) الوسائل: ج٨ ص٣٢٠ الباب ٤١ من أبواب آداب السفر ح١٤.

(٣) أصول الكافي: ج١ ص١٩.

(٤) في الديوان المنسوب إلى الإمام علي (عليه السلام): ص١٦.

ومناط ذلك هو المناط في «أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم»[1]، فإن النبي والإمام (عليهما السلام) والمؤمن يلزم أن لا يعمل عملاً ينفره عند الناس، لأنه نقض للغرض، ولذا ذكروا لزوم تنزه الأنبياء (عليهم السلام) عن المنفرات الخلقية والخلقية.

وقال (عليه السلام): «ومن دخل مداخل السوء اتهم»[2].

وقال (عليه السلام): «رحم الله من جبّ الغيبة عن نفسه»[3].

وقال رسول الله (صلى الله عليه وآله) لمن رآه مع بعض زوجاته: يا فلان إنها زوجتي فلانة. ولما تعجب الرجل من كلامه (صلى الله عليه وآله)، قال (صلى الله عليه وآله): «نعم إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم».

إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة التي تشير إلى معنى واحد، هو لزوم أن لا يأتي الإنسان بالمنفر، فإن المروة مشتقة من المرء، بمعنى الرجل، والرجل منصرف منه الكامل، ولذا قال (عليه السلام): «يا أشباه الرجال ولا رجال».

بل والمرأة مشتقة من المرء أيضاً، أي إنها منه، كما قال سبحانه: ﴿وجعل منها زوجها﴾[4]، ومنه قيل للمرأة: رجلة.

وكأن كشف اللثام نظر إلى ذلك، حيث قال: إنها هيئة نفسانية تحمل الإنسان على الوقوف عند محاسن الأخلاق وجميل الأفعال والعادات، بل هو الظاهر من اللغويين، فإن تعبيرهم وإن كان ظاهراً نوعاً ما في العمل، إلاّ أن المستفاد منه ولو بالقرينة إرادة معنى الملكة، فقد فسرها الصحاح بالإنسانية أو الرجولية، كما عن العين والمحيط وشبههما ذكر ما يقرب ذلك.

وكيف كان، فالكلام يقع تارة في معناها لغةً أو اصطلاحاً، وأخرى في

(١) أمالي الطوسي: ص٣ ح٤.

(٢) الوسائل: ج٨ ص٤٢٣ ح٧.

(٣) كشف الخفاء: ص٤٢٦ رقم ١٣٦٧.

(٤) سورة النساء: الآية ١.

مقوماتها ومنافياتها، وثالثة في الدليل على لزومها في العدالة.

وقد عرفت الأمر الأول، كما سمعت الروايات في الأمر الثاني، وقد ذكر المسالك جملة منها، قال:

(الوجه أنه لا يقبل شهادة من لا مروة له، لأن إطراح المروة إما أن يكون بخبل ونقصان، أو قلة مبالاة وحياء، وعلى التقديرين يبطل الثقة والاعتماد على قوله، أما المخبل فظاهر، وأما قليل الحياء فلأن من لا حياء له يصنع ما شاء، كما ورد في الخبر.

وفي ضبط المروة عبارات متقاربة، منها أن صاحب المروة هو الذي يصون نفسه عن الأدناس ولا يبينها عند الناس، أو الذي يحترز عما يسخر منه ويضحك به، أو الذي يسير بسيرة أمثاله في زمانه ومكانه، فمن ترك المروة لبس ما لا يليق بأمثاله، كما إذا لبس الفقيه لباس الجندي، وتردد به في البلاد التي لم تجر عادة الفقهاء فيها بلبس هذا النوع من الثياب.

وكما إذا لبس التاجر ثوب الحمالين ونحوهم بحبث يصير مضحكة، ومنه المشي في اللأسواق والمجامع مكشوف الرأس والبدن إذا لم يكن الشخص ممن يليق به مثله، وكذا مد الرجلين في مجالس الناس، ومنه الأكل في السوق إلاّ أن يكون الشخص سوقياً أو غريباً لا يكترث بفعله، ومنه أن يقبل الرجل زوجته أو أمته بين يدي الناس، أو يحكي لهم ما يجرى لهم في الخلوة، أو يكثر من الحكايات المضحكة.

ومنه أن يخرج من حسن العشرة مع الأهل والجيران والمعاملين ويضايق في اليسير الذي لا يستقصى فيه، ومنه أن يبتذل الرجل المعتبر بنقل الماء والأطعمة إلى بيته إذا كان ذلك عن شح وضعة، ولو كان عن استكانة أو اقتداء بالسلف التاركين للتكلف لم يقدح ذلك في المروة، وكذا لو كان يلبس ما يجد ويأكل حيث يجد لتقلله وبراءته من التكلفات العادية، ويعرف ذلك بتناسب حالة الشخص في

الأعمال والأخلاق وظهور مخايل الصدق عليه) انتهى.

أما الأمر الثالث: فقد استدل من قال باعتبار المروة بأصالة عدم العدالة بدونها، وبالشهرة المتقدمة، وبدلالة انتفائها على نوع من البخل، وببعض الروايات المتقدمة، وبمثل قول الكاظم (عليه السلام): «لا دين لمن لا مروة له، ولا مروة لمن لا عقل له»[1].

وبأن تركها يلازم اتباع الهوى، وقد ورد في الحديث: «مخالفاً لهواه»، وبأنه ليس مرضياً، وقد قال سبحانه: ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾[2]، وبأنه ليس ستيراً عفيفاً، وفي الحديث: «معروفاً بالستر والعفاف»، وبأن بعض ما يخالف المروة حرام، إذ بين الأمرين عموم من وجه.

وردها القائلون بعدم الاشتراط بأن الأصل لا مجال له بعد إطلاق أدلة العدالة، بل لو شك في اشتراط المروة كان الأصل عدم الاشتراط، وبأن الشهرة لا حجية فيها، وبأنه لا نسلم دلالتها على نوع من البخل، بل المروة دليل على نوع من الاتزان، ولا دليل على اشتراط الاتزان.

وأما الرواية فالمنصرف منها عدم المروة بفعل الواجبات وترك المحرمات، وقد تقدم اشتمال رواياتها على اللازم وغير اللازم، ولا يلازم ترك المروة بالمعنى المذكور موافقة الهوى، بل يكون أحياناً لعدم الاكتراث بالتقيدات، أما إذا كان المروة بفعل المحرم وترك الواجب، أولياً أو ثانوياً، أو كان تركها منبئاً عن نوع خفة في العقل وعته، كان ذلك مضراً بالعدالة، وليس الكلام فيه.

(١) أصول الكافي: ج١ ص١٩.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

وعلى هذا فالأصل مع القائلين بعدم الاشتراط، إلاّ إذا كان خلاف المروة حراماً، أو كاشفاً عن البخل، أو منافياً للستر المشترط في باب العدالة، فإنه يكون موجباً لسقوط الشهادة حينئذ.

قال في المستند: (وكما أن اجتناب ما يخالف المروة ليس شرطاً للعدالة، فكذلك ليس شرطاً لقبول الشهادة للأصل، وعدم ذكره في الأدلة، ونقل الأردبيلي عن بعضهم أنه اعتبرها شرطاً لقبول الشهادة، وإن لم يكن شطراً للعدالة، وظاهر القواعد إنه جعلها شرطاً له، وشطراً لها معاً، ولا دليل تاماً على شيء منهما) انتهى، وهو كما ذكره.

ثم الظاهر أنه إذا قلنا باشتراط المروة ففعل الإنسان ما ينافيها مما سقطت عدالته، توقف رجوع عدالته إلى رؤية العرف رجوع مروته، لأنه الموضوع وهو عرفي، فسقوط المروة ورجوعها كلاهما يتبع فيهما نظر العرف، مثلاً لو بال واقفاً في الشارع أمام الناس بحيث لم تبد عورته ثم ندم عن عمله رجعت الملكة، وبذلك يرى العرف أنه ذو مروة، حال ذلك حال فاعل الصغيرة، ولعلهم لم يذكروا ذلك لوضوحه، ولعله لذا قال الجواهر: فمتى لم يكثر منه منافي المروة ولا عزم على استدامة فعله قبلت شهادته فيكون حكمه حكم الصغيرة حينئذ.

ثم مما ذكر عرف تفاوت موازين المروة بين مختلف الأشخاص والرجال والنساء.

كما أن مما سبق في بعض المسائل السابقة يعرف أنه لو شهد المخالف عندنا على مثله ممن يشترط المروة لزم ملاحظة وجودها في الشاهد من باب قاعدة الإلزام، وإن لم نعتبرها نحن، والعكس بالعكس.

هذا كله في الأمر الأول.

**((العدالة وترك المندوبات))**

أما الأمر الثاني: فقد قال الشرائع: (لا يقدح في العدالة ترك المندوبات،

ولو أصر مضرباً ما لم يبلغ ذلك حداً يؤذن بالتهاون بالسنن)، وكذا قال العلامة.

وفي المسالك: (لو اعتاد ترك صنف كالجماعة والنوافل ونحو ذلك فكترك الجميع لاشتراكهما في العلة المقتضية لذلك، نعم لو تركها أحياناً لم يضر).

لكن الجواهر رد ذلك قائلاً: الإنصاف عدم خلوه من البحث إن لم يكن إجماعاً، ضرورة عدم المعصية في ترك جميع المندوبات، أو فعل جميع المكروهات من حيث الإذن فيهما، فضلاً عن ترك صنف منها، ولو للتكاسل والتثاقل منه.

أقول: الذي يمكن أن يمسك لقول الفاضلين والشهيد الثاني أمور:

الأول: أن الترك تهاون واستهانة، وهما محرمان.

وفيه: عدم التلازم.

الثاني: ما ورد من أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) همّ أن يحرق بيوت بعض من لم يحضروا الجماعة مع أنها سنة[1]، فإذا كان هذا حال الجماعة وحدها كان حال جميع المستحبات بطريق أولى.

وفيه: إن الظاهر أن ذلك كان من طريق النفاق.

أما قول المستند، فالظاهر من سياقها أيضاً أن ذلك إنما هو لمعرفة كونه مصلياً، كما يدل عليه قوله: (ولا يمكن الشهادة على الرجل بأنه يصلي) إلخ، ففيه: إن صريح الرواية: وقد كان فيهم من يصلي في بيته، ويؤيد بل يدل على كون تهديد الرسول (صلى الله عليه وآله) كان ضد المنافقين أن مسجد الرسول (صلى الله عليه وآله) لا يستوعب كل المسلمين الرجال في ذلك اليوم، فكيف يجب شيء لا يستوعبه المكان المعد له، ويمكن أن يقال: إن الحضور كان واجباً من جهة أن الرسول (صلى الله عليه وآله) كان يعلمهم الحلال والحرام فكان الوجوب مقدمياً، ويؤيد عدم الوجوب أن

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٩ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح٢.

الرسول (صلى الله عليه وآله) لم يوجب الصلاة جماعة على كل القبائل الذين أسلموا، وإلا كان اللازم إيجابها عليهم وتعيين الأئمة لهم.

الثالث: توهم الإجماع.

وفيه: إنه ليس بموجود قطعاً.

الرابع: قوله سبحانه: ﴿ممن ترضون﴾[1]، ومن المعلوم أن التارك لكل المستحبات والفاعل لكل المكروهات بقدر ما يتأتى منه ليس ممن يرضى منه.

وفيه: إنه إن لم يكن استهانة واستخفافاً كان ممن يرضى، إذ فاعل الواجبات وتارك المحرمات يُرضى عنه.

الخامس: بعض الروايات الدالة على العقاب على ترك المستحبات، مثل ما ورد من أن «من اتخذ شعراً ولم يجعل له فرقاً فرق يوم القيامة بمنشار من النار»[2]، وما ورد من أن «من مرض ولم يقرأ قل هو الله أحد ثلاث مرات دخل النار»[3]، إلى غير ذلك.

وفيه: بالإضافة إلى أن الدليل أخص من المدعى، إنه إن ثبت ذلك لزم القول بوجوب الأمور المذكورة، وإلاّ فلا وجوب ولا دليل على اللزوم، بالإضافة إلى أنه ربما يقال: فعل بعض المكروهات وترك بعض المستحبات يمكن أن يكون فيه عقاب، وفرقها حينئذ مع الواجب والحرام أن الشارع يريد ترك النقيض فيهما بخلاف المستحب والمكروه، إذ لا يريد الشارع ترك النقيض وإنما يخبر بأن نتيجة الترك ذلك العقاب، كما أن المولى قد لا يريد ذهاب عبده إلى مكان فلان فينهاه، وقد لا يتعلق إرادته بالترك، وإنما يقول له: إذا ذهبت قتلك الحر مثلاً، فالثاني ليس بحرام وإن كان فيه المضرة.

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

(٢) كما في الوسائل: ج١ ص٤١٧ الباب ٦٢ من أبواب الحمام ح١، والغوالي: ج٢ ص٢٠ ح٤١.

(٣) كما في ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: ص٢٨٢ عقاب من أصابه مرض... فلم يقرأ....

ويؤيد بل يدل على قول القائل بعدم الحرمة المضرة للعدالة: قوله (عليه السلام): «إن الله أحب أن يؤخذ برخصه كما أحب أن يؤخذ بعزائمه»[1].

وقوله (عليه السلام): «أسخى الناس من أدّى زكاة ماله»[2].

وما رواه الكافي، عن السكوني، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، عن آبائه (عليهم السلام)، قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «السنة سنتان، سنة في فريضة، الأخذ بها هدى و تركها ضلالة، وسنة في غير فريضة، الأخذ بها فضيلة و تركها إلى غير خطيئة»[3].

ومما تقدم يعرف، أن قوله سبحانه: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾[4] لا يدل على الوجوب، بتقريب أن الرسول (صلى الله عليه وآله) كان يأتي بالمستحبات، فإذا لم يأت به لم يكن به مقتدياً.

ومثله قول علي (عليه السلام): «فليتأس متأس بنبيه، وإلا فلا يأمنن الهلكة»[5].

وجه عدم الدلالة: أن ذلك بقرينة كون عمله الفلاني (صلى الله عليه وآله) استحبابياً حاكم على وجوب التأسي، كما يؤيد عدم الوجوب ما دل على أن «أورع الناس من ورع عن المحرمات»[6].

نعم، لا ينبغي الإشكال في أنه إذا انطبق على تارك المستحبات وفاعل المكروهات عنوان ثانوي محرم، كان ذلك داخلاً في المحرم الموجب لسلب العدالة، كما أنه كذلك في من يفعل خلاف المروة، مثلاً إن أوجب البول

---

(١) الوسائل: ج١ ص١ الباب ٢٥ من أبواب مقدمة العبادات ح١.

(٢) أمالي الصدوق: ص٢٧.

(٣) الكافي: ج١ ص٧١ باب الأخذ بالسنة ح١٢.

(٤) سورة الأحزاب: الآية ٢٧.

(٥) نهج البلاغة: الخطبة ١٦٠.

(٦) كما في مشكاة الأنوار: ص٤٥، والكافي: ج٢ ص٧٧ باب الورع ح٨.

في الشارع أمام الناس إذلاله وإهانته أو إهانة الدين كان ذلك محرماً قطعاً، وخرج عن كونه خلاف المروة، أو كونه مكروهاً.

ومن الواضح أن كلام الفقهاء في الإيجاب والسلب حول الأمرين ليس فيما ذكرناه، بل في الأمر المجرد من العنوان الثانوي.

كما هو كذلك بالنسبة إلى فاعل المحرم اضطراراً، فإنه ليس حينئذ مما يحرم حتى يسلب العدالة.

فقد روى التهذيب، عن أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المريض هل تمسك له المرأة شيئاً فيسجد عليه، قال (عليه السلام): «لا، إلاّ أن يكون مضطراً ليس عنده غيرها، وليس شيء مما حرم الله إلاّ وقد أحله الله لمن اضطر إليه»[1].

وروي أيضاً عن سماعة، قال: سألته عن الرجل يكون في عينيه الماء فينزع الماء منها فيستلقي على ظهره الأيام الكثيرة أربعين يوماً أو أقل أو أكثر فيمتنع من الصلاة الأيام وهو على حاله، فقال (عليه السلام): «لا بأس بذلك، وليس شيء مما حرم الله إلاّ وقد أحله لمن اضطر إليه»[2].

هذا بالإضافة إلى المناط في حل الميتة للمضطر، وشرب الخمر للعطشان، وإلى رفع علي (عليه السلام) الحد من الزانية اضطراراً لاحتياجها إلى ماء الزاني بها من جهة شدة عطشها[3]، إلى غيرها، وإلى أدلة العسر والحرج والاضطرار التي لا يبعد شمولها للجسدي والنفسي معاً، بعد أن ورد قوله (صلى الله عليه وآله): «لا ضرر» في قصة سمرة في الضرر النفسي[4].

---

(١) الوسائل: ج٤ ص٦٩٠ الباب ١ من أبواب القيام ح٧.

(٢) الوسائل: ج٤ ص٦٩٠ الباب ١ من أبواب القيام ح٦.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٣٨٤ الباب ١٨ من أبواب حد الزنا ح٧.

(٤) الكافي: ج٥ ص٢٩٢ ح١.

((**فاسد العقيدة لا تقبل شهادته**))

(**مسألة ٧**): قال في الشرائع: (كل مخالف في شيء من أصول العقائد ترد شهادته، سواء استند في ذلك إلى التقليد أو الاجتهاد. نعم لا ترد شهادة المخالف في الفروع من معتقدي الحق إذا لم يخالف الإجماع ولا يفسق وإن كان مخطئاً في اجتهاده) انتهى.

وعلل الحكم الأول الجواهر بقوله: (لعدم معذوريته على كل حال، من غير فرق بين أصولها وفروعها الاعتقادية وغيرهما مما علم من الدين أو المذهب، لاشتراك الجميع في عدم المعذورية الموجبة للكفر فضلاً عن الفسق) انتهى.

وأنت خبير بأن هذا التعليل غير شامل لكل صور الموضوع، فإن عدم المعذورية خاص بالعالم العامد، وكل مخالف ليس عالماً عامداً، إذ (منهم) من لم تبلغه الحجة وهم كثيرون في العالم.

وما يقال من أن كل أحد تبلغه الحجة لقوله سبحانه: ﴿لله الحجة البالغة﴾[1]، يجاب عنه:

أولاً: بأن النص والإجماع دلا على المعذورين في الفترة بين الرسل وما أشبه.

وثانياً: بأن الآية تدل على أن حجة الله بالغة، وليس فيها دلالة على أنها تبلغ الجميع، فهي في قبال أن الحجة لا تكون بالغة، لا في قبال أن الحجة لا تبلغ البعض فقط، فهو مثل قولنا: الدليل تام، لا مثل الدليل يبلغ الجميع.

لا يقال: احتمال العاقل الثواب والعقاب كاف في لزوم الأمر عليه.

لأنه يقال: لو كان كذلك لم يكن وجه لامتحان من في الفترة بين الرسل في الآخرة، كما دل عليه النص وذكره علماء الكلام والحديث في كتبهم.

و(منهم) من بلغته الحجة، لكنه لم يكن معانداً في عدم قبولها، بل هو في فترة البحث والفحص، ولا ينبغي الإشكال في أنه في مثل هذا الحال معذور.

---

(١) سورة الأنعام: الآية ١٤٩.

قال سبحانه: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾[1]، فإنه ليس المراد أن مجرد البعث يوجب عقاب المخالف، بل العقاب بعد إتمام الحجة عليه كما هو واضح، فالآية في مقام عدم العقاب قبل البعث لا في مقام استحقاق العقاب بمجرد البعث، هذا من ناحية.

**((مخالف ضروري المذهب))**

ومن ناحية ثانية لا يلتزم الجواهر ولا غيره بأن مخالف ضروري المذهب لغير أهل المذهب يوجب الكفر، بل ذكرنا في بعض مباحث هذا الكتاب أن المخالف للضروري إذا لم يرجع إلى تكذيب النبي (صلى الله عليه وآله) والشك فيه، لا دليل على كفره وارتداده وإن كان من أهل المذهب، كما ذكره الفقيه الهمداني (رحمه الله) وغيره فراجع كتابي الطهارة والحدود في حد المرتد.

وعلى هذا فإذا أنكر المخالف التوحيد أو النبوة أو المعاد، أو شك في شيء من ذلك لم يكن مسلماً، وغير المسلم لا تقبل شهادته بالنسبة إلى المسلم.

أما أنه ليس بمسلم، فلما ذكروه في كتب الاعتقادات من أن الإسلام هو الاعتقاد بهذه الثلاثة مع إظهارها باللسان.

وأما أن غير المسلم لا تقبل الشهادته فلما تقدم في اشتراط قبول الشهادة بالإسلام.

**((هل الإسلام شرط في تحقق العدالة))**

نعم قد اختلفوا في أنه هل يشترط في تحقق العدالة الإسلام، حتى أن غير المسلم ليس بعادل مهما كان معتدلاً في سلوكه، أو لا يشترط ذلك، فغير المسلم يمكن أن يكون عادلاً.

قال في المستند: صريح الشهيد الثاني، وظاهر بعض آخر عدم اشتراط العدالة بالإسلام، وصريح الفاضل والشيخ حسن الاشتراط.

أقول: ذكر ذلك الشهيد الثاني في المسالك، وشدد النكير عليه في الجواهر

(١) سورة الإسراء: الآية ١٥.

والظاهر من الأدلة الشرعية القول الثاني، فإنه وإن أمكن وجود الاعتدال النسبي في غير المسلم، لكن ذلك لا يمكن بالحقيقة والكلية في العقيدة والعمل إلاّ للمسلم، فإن غير المسلم مهما التزم بأحكام الإسلام كالصلاة والصيام ونحوهما، كما كان بعض غير المسلمين إبان الخلافة يظهرون كل شعائر الإسلام مع التزامهم بدينهم عقيدة، إلاّ أنه لم يكن عدلاً، لأنه لم تكن عباداته على الوجه الصحيح المشترطة بالإيمان، وقد وردت روايات على عدم قبول العمل بدون الإيمان، هذا بالإضافة إلى أن الانحراف في العقيدة من أكبر ما يوجب الانحراف الذي هو ضد العدالة والاعتدال، وقد تقدم اشتراط العدالة بحضور الجماعة وغيرها.

أما رواية «من عامل الناس فلم يظلمهم»[1] فلا ينبغي الإشكال أنه في الموضوع القابل، وإلا فشارب الخمر وتارك الصلاة وفاعل كثير من المنكرات وتارك كثير من الواجبات يمكن أن يشتمل على الأوصاف الثلاثة المذكورة في هذه الرواية، بل يمكن أن تتحقق الأوصاف الثلاثة في غير المسلم، مع أنه قال: وجبت أخوته، والكافر ليس أخاً للمسلم، مما يكون قرينة على أن المراد بذلك ما ذكرناه من كون الأوصاف في الموضوع القابل.

وعلى هذا فبدون الإسلام لا يكون الشخص عادلاً، وإن صحت شهادته على أهل ملته للمسلم ولغير المسلم، ولأهل ملته على غير المسلم كما تقدم الكلام في ذلك، إذا كان مرضياً، كما قال سبحانه: ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾[2]، وكما في

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٣ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح١٥.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

الحديث: «مرضيين»[1]، إلى غير ذلك مما تقدم.

**((هل الإيمان شرط في تحقق العدالة))**

ومما ذكرناه في اشتراط تحقق العدالة بالإسلام يظهر وجه اشتراط تحقق العدالة بالإيمان، كما هو المشهور، خلافاً للمسالك والبهائي والكاشاني على ما نقله عن الأخيرين المستند.

قال الأول: والحق أن العدالة تتحقق في جميع أهل الملل مع قيامهم بمقتضاها بحسب اعتقادهم.

وقال الثاني في الزبدة: وليس في آية التثبيت حجة عليه، لمنع صدق الفاسق على المخطئ في بعض الأصول بعد بذل مجهوده.

وقال الثالث في نقد الأصول في بيان العمل بأخبار غير أهل الإيمان: لكن العمل بأخبارهم غير بعيد لحصول الظن بها بعد توثيق الأصحاب لهم، فإن المانع من الكذب في الرواية إنما هو العدالة وهي حاصلة فيهم، ولا يقدح فيه عدم إيمانهم، انتهى.

وحيث قد عرفت الإشكال على مثل ذلك في من لم يشترط الإسلام في العدالة ظهر وجه الإشكال في هذا القول أيضاً، فلا حاجة إلى الإطالة في رده، وعليه فالمخالف في أصول العقائد ترد شهادته، والمراد بالعقائد هي الخمس، إلاّ إذا كان هناك قاعدة الإلزام ونحوها، كما تقدم تفصيل الكلام في ذلك في بعض المسائل السابقة.

نعم قد يحصل للقاضي العلم من كلام الشاهد بسبب القرائن المكتنفة بالكلام أو بالحال فيصح له أن يقضي بعلمه حسب ما ذكرناه في كتاب القضاء، من صحة قضاء القاضي بعلمه.

هذا تمام الكلام في الشق الأول من كلام الشرائع.

---

(١) الوسائل: ج١٣ ص٣٩٢ الباب ٢٠ من كتاب الشهادات.

**((شهادة من لا يقبل بالفروع))**

أما شقة الثاني حيث قال: نعم لا ترد شهادة المخالف في الفروع إلخ، فقد قيده الجواهر بقوله: (إذا لم يخالف الأدلة القطعية)، وقال: (المراد بالإجماع في المتن الذي علم الدخول المعصوم فيه على وجه لم يكن للاجتهاد محل، وقد يلحق بذلك ما اتفق عليه فقهاء الفرقة المحقة، واستقرت عليه كلمتهم مع اختلاف الأعصار والأمصار) ثم أشكل على من قال بأن فروع الأصول من المعاني والأحوال أنها مباحث ظنية، بقوله: (إن أكثرها قطعي بالتواتر أو بالضرورة أو غيرهما، خصوصاً بالنظر إلى هذا الزمان، فإنه قد يصير النظري قطعياً كعصمة الأئمة (عليهم السلام) عن السهو والنسيان، وإن خالف في ذلك الصدوق، وكنفي الجسمية في الواجب تعالى) انتهى.

أقول: ما ذكره الشرائع من اشتراط عدم مخالفة الإجماع غير ظاهر الوجه، فإنها إذا كان باجتهاد حسب موازينه لم يدل دليل على ضرره، وأي دليل على أنه موجب لسقوط الشهادة، والضرورة في كلام الشارح ليس بميزان إذا لم يرجع مخالفتها إلى تكذيب النبي (صلى الله عليه وآله) كما تقدم وجه ذلك.

وإنا وإن لا نسلم أن أكثر المباحث ظنية، إلاّ أن رد الجواهر له بكفاية القطعية في هذا الزمان غير ظاهر الوجه، فإن الزمان لا خصوصية له في إيجاب التفسيق وعدمه إذا لم يرجع إلى الميزان الذي ذكرناه في مخالفة الضروري، ثم كلام المحقق في الفروع لا في الأصول، فإن العصمة ونفي الجسمية من الأصول.

وكيف كان، فمخالفة الفروع عن اجتهاد بموازينه لا يوجب فسقاً، كما أن تقليد مثل هذا المجتهد إذا كان جامعاً للشرائط لا بأس به، وإن كان شاذاً على خلاف المشهور، مثل شذوذ ابن الجنيد في حجية القياس، والمحقق في طهارة البئر في زمانه، إلى غير ذلك من الاختلافات الاجتهادية.

نعم ينبغي أن يستثنى من مخالف الاجتهاد والتقليد ما إذا ترتب على اجتهاده

المخالف عنوان ثانوي محرم، وكان محرماً عنده أيضاً، فإنه يوجب الفسق حينئذ، كما إذا كان فيه شق صفوف المسلمين وإلقاء الخلاف والتفرقة بينهم مما كان ضره أكثر من إظهار الاجتهاد، فإنه يلزم عدم إظهاره، لقاعدة الأهم والمهم، وإن كان الإظهار واجباً في نفسه من جهة عدم كتمان العلم المحرم في نفسه.

## فصل

## في جملة مما تضر بالعدالة

((**إذا قذف شخصاً ولم يتمكن من الإثبات**))

(**مسألة ١**): القاذف إذا أقام بينة شرعية على صحة دعواه أولاً، عن أو أقر المقذوف بصحة دعواه، أو علم الحاكم الشرعي الصحة من القرائن، حيث ذكرنا في كتاب القضاء صحة حكم الحاكم الشرعي بعلمه، لم يضر قذفه بعدالته، بلا إشكال ولا خلاف، كما يظهر من كلماتهم، أما إذا لم يكن أي من الأربعة سلب القذف عدالته، وإن كان صادقاً في الواقع.

قال في المستند: لا تقبل شهادته مع عدم اللعان أو البينة قبل التوبة بلا خلاف بل بالإجماع المحقق والمحكي.

وقال في الجواهر: لا تقبل شهادته مع عدم اللعان أو البينة أو إقرار المقذوف، بلا خلاف أجده بل الإجماع بقسميه عليه.

وقال في المسالك: لا خلاف في عدم قبول شهادة القاذف قبل توبته.

أقول: الظاهر أنه لا يكون من القذف إذا جاء إلى الحاكم ويخبره بأن زوجته فعلت كذا ليستطلع الحكم الشرعي بالنسبة إليها، وليرى ماذا يفعل بالنسبة إليها، وإن لم يقم بعد ذلك الدعوى عليها لتنتهي إلى البينة أو اللعان أو ما أشبه، وذلك لانصراف الأدلة عن مثله، وكذا في كل ما كان نحو ذلك كما إذا جاء الأب إلى الحاكم مدعياً لواط ولده، وأنه ماذا يفعل به، أو جاء الجار

مدعياً زنا جارته، إلى غير ذلك ممن يريد الاستفتاء وطلب العلاج والحكم الشرعي.

ويؤيد الانصراف المذكور أنه ماذا يفعل مثل هذا الزوج أو الأب أو الجار إذا رأى هذا المنكر بأم عينيه وهو لا يعلم الحكم أو يريد العلاج، وليس له شاهد، وهل يؤمر بالسكوت وإن تمادى الفاعل في المنكر.

ويؤيده ما وراه حمزة بن حمران، عن أحدهما (عليهما السلام) قال: سألته عن رجل أعتق نصف جاريته ثم قذفها بالزنا، قال (عليه السلام): «أرى عليه خمسين جلدة، ويستغفر الله عز وجل»، قلت: أرأيت إن جعلته في حل وعفت عنه، قال: «لا ضَرْبَ عليه إذا عفت عنه من قبل أن ترفعه»[1].

وما وراه عمار الساباطي، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، في رجل قال للرجل يا بن الفاعلة يعني الزنا، فقال: «إن كانت أمه حية شاهدة ثم جاءت تطلب حقها ضرب ثمانين جلدة، وإن كانت غائبة انتظر بها حتى تقدم ثم تطلب حقها، وإن كانت قد ماتت ولم يعلم منها الأخير ضرب المفتري عليها الحد ثمانين جلدة»[2].

ومن قوله: (ولم يعلم)، وقوله (عليه السلام): في رواية عبيد، عن الصادق (عليه السلام): «لو أتيت برجل قذف عبداً مسلماً بالزنا لا نعلم منه إلاّ خيراً لضربته الحد حد الحر إلاّ سوطاً»[3]، يفهم اشتراط الحد بعدم علم الحاكم بصحة كلام القاذف، بالإضافة إلى إطلاقات حكم الحاكم بعلمه، ولذا ذكرنا شرطاً رابعاً في عنوان المسألة زائداً على الجواهر.

ثم إن الحكم مشتمل على عدم قبول الشهادة قبل التوبة ونحوها، وقبولها

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٤٣٤ الباب ٤ من أبواب حد القذف ح٣.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٤٤٠ الباب ٦ من أبواب حد القذف ح١.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٤٣٤ الباب ٤ من أبواب حد القذف ح٢.

بعدهما، ويدل على الحكمين الأدلة الثلاثة.

أما الإجماع فقد تقدم على المستثنى منه، كما أن التحرير والتنقيح ادعيا على المستثنى الإجماع، كما حكاه المستند، وقال هو: بلا خلاف أيضاً.

وقال في الجواهر: بلا خلاف أيضاً، بل الإجماع بقسميه عليه.

وأما الكتاب، فقد قال سبحانه: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء﴾ إلى قوله: ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً إلاّ الذين تابوا من بعد وأصلحوا﴾[١].

وأما السنة، فمتواتر الروايات، فقد روى الكافي والتهذيبان، عن الكناني، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن القاذف بعد ما يقام عليه الحد ما توبته، قال (عليه السلام): «يكذب نفسه»، قلت: أرأيت إن أكذب نفسه وتاب أتقبل شهادته، قال (عليه السلام): «نعم»[٢].

ورووا أيضاً، عن القاسم بن سليمان، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يقذف الرجل فيجلد حداً ثم يتوب ولا يعلم منه إلاّ خير أتجوز شهادته، قال (عليه السلام): «نعم، ما يقال عندكم»، قلت: يقولون: توبته فيما بينه وبين الله، ولا تقبل شهادته أبداً، فقال (عليه السلام): «بئس ما قالوا، كان أبي يقول: إذا تاب ولم يعلم منه إلاّ خير جازت شهادته»[٣].

ورووا عن السكوني، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «ليس يصيب أحد حداً فيقام عليه ثم يتوب إلاّ جازت شهادته»[٤].

---

(١) سورة النور: الآية ٤ ـ ٦.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٢ الباب ٣٦ من كتاب الشهادات ح١.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٢ الباب ٣٦ من كتاب الشهادات ح٢.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٢ الباب ٣٦ من كتاب الشهادات ح٣.

ورووا عن يونس، عن بعض أصحابه، عن أحدهما (عليهما السلام)، قال: سألته عن الذي يقذف المحصنات تقبل شهادته بعد الحد إذا تاب، قال (عليه السلام): «نعم»، قلت: وما توبته، قال: «يجيء فيكذب نفسه عند الإمام، ويقول: قد افتريت على فلانة ويتوب مما قال»[1].

وروى التهذيبان، عن الكناني، عن الصادق (عليه السلام)، سألته عن القاذف إذا أكذب نفسه وتاب اتقبل شهادته، قال: «نعم»[2].

ورووا عن ابن سنان في الصحيح، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحدود إذا تاب أتقبل شهادته، فقال: «إذا تاب، وتوبته أن يرجع مما قال ويكذب نفسه عند الإمام وعند المسلمين»[3].

وهذا الحديث حمل على القاذف وإن كان مطلقاً، بقرينة الروايات الأخر، لكن ذكره الوسائل في باب قبول شهادة المحدود بعد توبته لا قبلها، والظاهر أنها باقية على إطلاقها، فكل محدود لا تقبل شهادته إلاّ بعد التوبة، ومنه القاذف.

فقد روى السكوني، عن أبي عبد الله (عليه السلام): «إن أمير المؤمنين (عليه السلام) شهد عنده رجل وقد قطعت يده ورجله شهادةً فأجاز شهادته، وقد كان تاب وعرفت توبته»[4].

وبنفس الإسناد، قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «ليس يصيب أحد

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٣ الباب ٣٦ من كتاب الشهادات ح٤.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٢ الباب ٣٦ من كتاب الشهادات ح٥.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٢ الباب ٣٧ من كتاب الشهادات ح١.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٤ الباب ٣٧ من كتاب الشهادات ح٢.

حداً فيقام عليه ثم يتوب إلاّ جازت شهادته»[1].

إلى غير ذلك من الروايات في البابين.

والظاهر أنه إذا عفى الإمام كان بمنزلة إقامة الحد، كما أنه كذلك الحكم في التعزير، لإطلاق الحد عليهما إذا لم تكن قرينة على الخصوصية.

أما إذا لم يكن حد وكان عمله معصية، كقتل العمد الذي ودي، فاشتراط التوبة لا إشكال فيه، لأنه من أعظم المحرمات، وكذلك في الجرح وإن اقتص منه، فإنه إذا لم يتب لم تقبل شهادته.

وهل أن الحكم كذلك في قبول شهادة الطفل فيما تقبل الشهادته، أو بعد أن بلغ، لأن الطفل أيضاً يحد في بعض الأحيان، احتمالان، من رفع القلم، ومن وحدة المناط، والأقرب الثاني.

ومما تقدم يعلم الوجه في رواية السكوني، عن جعفر (عليه السلام)، عن أبيه (عليه السلام)، عن علي (عليه السلام) قال: «ليس أحد يصيب حداً فيقام عليه ثم يتوب إلاّ جازت شهادته إلاّ القاذف، فإنه لا تقبل شهادته، إن توبته فيما كان بينه وبين الله تعالى».

ولذا حمله الشيخ والجواهر وغيرهما على التقية، ويحتمل أنه (عليه السلام) قال ذلك من باب قاعدة الإلزام، على أن الرواية ضعيفة السند في الجملة برواية التهذيب فقط لها، واضطربت نسخ التهذيب فقد اختص الذيل ببعض نسخ التهذيب دون بعض.

وعلى أي حال، فلا إشكال في المسألة من هذه الجهة، وإنما الكلام في أنه إذا لم يكن الإمام ونائبه فهل يكفي الإكذاب عند المؤمنين، لا يبعد ذلك، لأن عدولهم قائمون مقام الإمام في حال عدمه، والظاهر أنه يكفي في الإكذاب إكذاب الزنا وإن لم يكذب غيره كالقبلة والضم ونحوهما.

ولو شهد ثم أكذب نفسه لم يمنع، لأن ظاهر الدليل كون الشهادة بعد

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٤ الباب ٣٧ ح٣.

الإكذاب، والإكذاب يأتي بكل لفظ وإشارة يدلان على ذلك، فلا يشترط اللفظ للأصل بعد شمول الدليل للإشارة.

**((توبة القاذف إكذاب نفسه))**

أما حد التوبة، فعن الصدوقين والعماني والشيخ في النهاية والشهيدين والمقداد وغيرهم، بل في الرياض إنه الظاهر المشهور بين المتأخرين، بل والمتقدمين، بل عن الشيخ إنه الذي يقتضيه مذهبنا، إذ لا خلاف بين الفرقة أن من شرط ذلك أن يكذب نفسه حقيقة، أن الإكذاب أن يقول كذبت فيما قلت، وعن ابن زهرة الإجماع عليه أن يكذب نفسه وإن كان صادقاً، ويوري، كذا في الجواهر والشرائع، وذلك للروايات المتقدمة.

ثم إن كان كاذباً واقعاً لم يكن مانع من إكذاب نفسه، وإن كان صادقاً واقعاً فهل يكذب نفسه بدون تورية، كما هو ظاهر بعض، لخلو الروايات عن التورية، ولو كانت واجبة لزم التنبيه لغفلة كثير من الناس بل أكثرهم عنه، بل هو الظاهر من قوله سبحانه: ﴿فإن لم يأتوا بالشهداء فأولئك هم الكاذبون﴾[1]، والكذب على ثلاثة أقسام، عدم مطابقة الخبر للواقع، وعدم مطابقته للاعتقاد، كما في قوله سبحانه: ﴿والله يشهد أن المنافقين لكاذبين﴾[2]، وعدم مطابقته للمصلحة، مثل هذا المقام فمعنى قوله سبحانه: ﴿أولئك هم الكاذبون﴾ مع كثرة مطابقة كلامهم للواقع وللاعتقاد، أنهم يفعلون خلاف المصلحة، وبهذا المعنى يكذب القاذف نفسه.

أما ما ربما يعد قسماً رابعاً للكذب، وهو تكذيب الإنشاء، كما إذا استعطى إنسان، والسامع يعلم أنه غني، حيث يقول: إنه يكذب، فهو تكذيب للخبر المشار إليه بالإنشاء، إذ معنى استعطائه أنه فقير، فالمكذب يكذب ذلك الخبر

---

(١) سورة النور: الآية ١٣.

(٢) سورة المنافقين: الآية ١.

المنطوى في الإنشاء.

قال في المستند: (إن المتبادر من الإكذاب هو معناه الحقيقي، بل هو صريح مرسلة يونس، بل صحيحة ابن سنان، حيث إن الرجوع لا يتحقق بدون الإكذاب الحقيقي، خلافاً لظاهر المبسوط، فقال: إن كيفية إكذابه أن يقول القذف باطل حرام ولا أعود إلى ما قلت[1]، وللمحكي عن ابن حمزة وعن السرائر والإرشاد والقواعد والتحرير والمختلف والإيضاح، فقالوا: إن كان في قذفه كاذباً فتوبته إكذاب نفسه حقيقة، وإن كان صادقاً فحدها أن يقول الكذب حرام، ولا أعود إلى مثل ما قلت)[2] انتهى.

أقول: ووجه كلامهم أن الكذب حرام، فلا يمكن أن يأمر به الشارع.

لكن فيه أولاً: إن الكذب على أقسام، وليس المراد به ما يخالف الواقع فقط كما عرفت، والانصراف إلى ذلك لا يوجب الحصر فيه.

ثم أي دليل على حرمته إذا كان الأمر دائراً بين المهم والأهم، ولذا ورد: «إن الله يحب الكذب في الإصلاح»، فإن حسن الحسن وقبح القبيح إنما هو بالنتائج لا بالصور الجامدة، فلو سأل الظالم هل رأيت زيداً، فكان جوابه بالإيجاب مما سبب قتل الظالم له، كان جوابه قبيحاً، وإن عكس كان جوابه حسناً، إلى غير ذلك.

**((فروع))**

ثم لا إشكال ولا خلاف في عدم كفاية إكذاب نفسه بدون وجود إنسان، أو مع وجود إنسان لا يفهم إكذابه لنفسه، أو عند زوجته فقط، بل اللازم الإكذاب إما عند الإمام أو عند الحاكم الذي قذف عنده، أو عند الناس، ولا يبعد كفاية الثالث.

ولذا قال الجواهر: إن النصوص المزبورة وإن كان بعضها مطلقاً، والآخر مقيداً بكونه عند الإمام، والثالث بكونه عنده وعند المسلمين، إلاّ أن الظاهر إرادة

---

(١) المبسوط: ج٨ ص١٧٩.

(٢) مستند الشيعة: ج١٨ ص١٧٩ ـ ١٨٠.

إجهاره بذلك، لكن في المستند ظاهر الصحيح والمرسل المتقدمين اعتبار كون الإكذاب عند الحاكم كما عن العماني وجماعة، بل يظهر من الإيضاح والتنقيح والصيمري عدم الخلاف في اعتبار ذلك، وهو الصحيح لما ذكر بل يعتبر كونه عند جماعة من المسلمين أيضاً كما صرح به المعاني، للصحيح المذكور وموثقة سماعة.

أقول: إطلاقات الروايات أقوى من التقييد المذكور، وإن كان ذلك أفضل، فقول الجواهر أقرب.

ولو أكذب نفسه ثم قال: كنت صادقاً في قذفي، فهل يعود رد شهادته أم لا، احتمالان، ربما يقال بالثاني، لأن موضوع العدالة رجع ولم يعلم ذهابه، واحتمال لزوم الاستمرار وإن كان غير بعيد، إلاّ أنه خلاف مقتضى الصناعة، وسيأتي بقية الكلام في ذلك.

ولو حد وبعده أقر المقذوف أو قامت البينة أو علم الحاكم، فهل يشترط الإكذاب أيضاً، احتمالان، وإن كان الأقرب العدم، لأن الحد والإكذاب ينتفى موضوعهما بأحد الثلاثة، ولا دليل على أن وقوع الحد يلازم الإكذاب.

ثم إن الجواهر قال: وكذلك عساه يظهر من أكثر النصوص أيضاً من عدم اعتبار وقوع الحد الذي لم يقع في مثل زماننا قبل التوبة، فإن ظاهر الفتاوى وبعض النصوص تحققها من دون ذلك.

أقول: وذلك لأن الظاهر من النص والفتوى أن اشتراط قبول الشهادة بالحد إنما هو مع إمكان الموضوع، فإذا كان القاذف حاضراً لإجراء الحد عليه لكن لم يكن مجر، كان ذلك منصرفاً عن الأدلة، ويدخل في إطلاق قبول التوبة الموجب لرجوع العدالة.

**((هل إصلاح العمل شرط بعد التوبة))**

ثم إن الشرائع قال: (وفي اشتراط إصلاح العمل زيادة على التوبة تردد، والأقرب الاكتفاء بالاستمرار، لأن بقاءه على التوبة إصلاح ولو ساعة) انتهى.

فإنهم قد اختلفوا في اشتراط إصلاح العمل زيادة على التوبة في قبول شهادة القاذف، لقوله تعالى في حق القاذف: ﴿ولا تقبلوا الهم شهادة أبداً وأولئك عند الله هم الكاذبون إلاّ الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم﴾[1].

وهذا هو المحكي عن الخلاف والجامع ومتشابه القرآن لابن شهر آشوب، والغنية والإصباح وغيرهم، خلافاً لآخرين، حيث اكتفوا في إصلاح العمل بالاستمرار على التوبة، لصدق الإصلاح على الاستمرار، وهذا هو الذي اختاره المحقق، تبعاً لما عن ظاهر المقنع والوسيلة والنهاية وغيرهم، قيل: لأن ظاهر (أصلحوا) في الآية إصلاح ما أفسده القذف، وإصلاحه بعد التوبة بالاستمرار عليها، فإن من هدم داراً ثم بناها قيل له إنه أصلحها.

وقال الرياض: إن الأكثر فسروا الإصلاح بالاستمرار عليها ولو ساعة، ثم حكى عن فخر المحققين أنه قال: هذا المعنى متفق عليه، وإنما الخلاف في الزائد عليه وهو إصلاح العمل.

أقول: وهناك قول رابع، حيث فصل المسبوط وابن إدريس بين الكاذب فاشترط فيه إصلاح العمل دون الصادق.

وقال المستند: الظاهر اعتباره مطلقاً، للآية المقيدة للإطلاقات، وقوله (عليه السلام) في رواية القاسم: «ولا يعلم منه إلا خيراً»[2].

أقول: الظاهر من الآية بعد التوبة إصلاح العمل حتى يكون داخلاً في العدول، وهو الظاهر من الخبر أيضاً، إذ لو تاب ولم يصلح عمله لا يكون عادلاً

(١) سورة النور: الآية ٤ ٦.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٢ الباب ٣٦ من أبواب الشهادات ح٢.

تقبل شهادته، فإذا تاب وعمل عمل العدول . وهذا هو أصلح حسب ما يتبادر من الآية عند العرف، وكذلك من الخير، حيث أطلق الخير على عمل العادل في بعض الروايات الأخر . جازت شهادته.

أما اعتبار عمل صالح زائد على ما ذكر كالزيارة وقراءة القرآن مثلاً، فلا دليل عليه، كما لا دليل على كفاية التوبة وحدها بعد عطف العمل الصالح على التوبة في الآية، وظاهر العطف المغايرة لا التفسير.

أما الاستمرار على التوبة، أي أن لا يقول: كنت صادقاً، فإن كان ذلك فسقاً أو قذفاً مما ينافي العمل الصالح، فلا ينبغي الإشكال في لزوم عدمه، وإلا لم يكن به بأس، إذ لا دليل على حرمة تصديق الإنسان نفسه في كلام كان صادقاً فيه، هذا إذا كان صادقاً في قذفه، وإلا فهو كذب ينافي العدالة وإن لم يكن فسقاً.

والحاصل: إنه قد يكون صادقاً، وقد يكون كاذباً، فإن كان صادقاً توقف منافاته للعمل الصالح على ما ذكر، وإن كان كاذباً نافي ذلك عدالته، أما مجرد النية بأن نوى نعم إنها زنت، ففي الصادق لا بأس به، إذ النية الصادقة لا تضر العدالة، وفي الكاذب بأن أضمر في نفسه على زناها، فالظاهر عدم الدليل على ضررها بالعدالة، واحتمال ضررها بالملكة التي هي العدالة، إذ النية السيئة ضد الملكة، مردود بأن نية السوء لما لم تكتب لم تكن محرمة، والحرام ينافي الملكة لا غيره، ولذا لو نوى عادل أن يكذب مثلاً لم يضر بعدالته فتأمل، والله العالم.

**((اللعب بآلات القمار حرام))**

(**مسألة ٢**): لا إشكال ولا خلاف في أن اللعب بآلات القمار حرام، بل عليه الإجماعات والضرورة والأخبار المتواترة، سواء كانت الآلة قديمة كالنرد والشطرنج، أو حديثه كالآت المتعارفة في هذا الزمان، وسواء كانت معدة للقمار كالأمثلة المذكورة، أم لا كاللعب بالخاتم أو بشيء آخر كالجوز والبيض إذا كان اللعب في مقابل مال ونحوه، وسواء كان لهدف التكسب أو لصرف إتلاف الوقت، كل ذلك لإطلاق الأدلة، فإن في المقام دليلين:

الأول: ما دل على حرمة اللعب بآلات القمار.

والثاني: ما دل على حرمة المراهنة في غير ما استثني في كتاب السبق والرماية.

ومقتضى الجمع بينهما حرمة كل واحد منهما وإن لم يكن الآخر.

أما إذا خلي اللعب منهما بأن لم يكن بآلة قمار ولم يكن مال ولا ما أشبه، فالأصل عدم الحرمة، وذلك كما إذا لعب بالخاتم بدون شرط، وإنما لتقضي الوقت، إذ ذلك ليس بقمار، ولا شرط حتى يدخل في أحد الدليلين السابقين، وعليه فإذا كان المقصود بذلك أمراً عقلائياً، كما إذا كان مريضاً يحتاج إلى الترفيه الحاصل به، كان غير مكروه، وإلا كان لهواً ولعباً مكروهاً شرعاً لإطلاق أدلتهما.

ولا يلزم منع الكفار عن ذلك إذا لم يتظاهروا به، وإلا وجب الإنكار.

ولا يجوز لعب المسلم مع الكافر بتوهم أنه جائز، لقاعدة الإلزام، كما يجوز أخذ المال للعصبة، وإن كان غير وارث شرعاً لقاعدة الإلزام، إذ قاعدة الإلزام لا تشمل المنكر بالنسبة إلى المسلم، ولذا لا يجوز الزنا بالكافرة ونكاح الرضيعة الكافرة وإن كان في دينهما جواز ذلك، إلى غير ذلك من الأمثلة.

وهل الأصل الجواز إلاّ ما خرج كالزنا بها، أو الحرمة إلاّ ما خرج كالإرث، مقتضى القاعدة الثاني، إذ الحرام مطلق فما علم دخوله في قاعدة الإلزام خرج

من دليل الحرام ويبقى الباقي تحت الدليل العام.

ثم لا فرق في القمار بين أن يكون قماراً خاصاً، كالأزلام وهي القداح التي كان يستقسم بها مشركو العرب، قال سبحانه: ﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون﴾[1]، أو عاماً كسائر أقسام القمار والتي تدخل في الميسر.

ومنه يعلم أنه من الكبائر، فقد كرر المنع عنه أربع مرات، فكون الشيء رجساً من عمل الشيطان وواجباً اجتنابه وترتب الفلاح على تركه، كلها أدلة على شدة الحرمة، هذا بالإضافة إلى إردافه بالخمر والأنصاب مما لا شبهة في أن شربها وعبادتها من المعاصي الكبيرة، هذا بالإضافة إلى الروايات الظاهرة أو الصريحة في أنها من الكبائر.

فقد روى حسين بن زيد، والسكوني، عن أمير المؤمنين (عليه السلام): «إن النبي (صلى الله عليه وآله) نهى عن اللعب بالنرد والشطرنج»[2].

وعن أمير المؤمنين (عليه السلام)، إنه قال لقوم كانوا يلعبون بالشطرنج: «ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون»[3].

وعن جابر، عن الباقر (عليه السلام): «لما أنزل الله على رسول الله (صلى الله عليه وآله): ﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه﴾ قالوا: يا رسول الله (صلى الله عليه وآله) ما الميسر، قال (صلى الله عليه وآله): كلما تقومر به حتى الكعاب والجوز»[4].

---

(١) سورة المائدة: الآية ٩٠.

(٢) الوسائل: ج١٢ ص٢٣٨ الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به ح٩، وص ٢٤٢ ح٦.

(٣) المستدرك: ج٢ ص٤٥٩ الباب ٨١ من أبواب ما يكتسب به ح٦.

(٤) الوسائل: ج١٢ ص١١٩ الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به ح٤.

ورووا أيضاً: أن اتخاذها كفر بالله العظيم، وأن اللعب بها شرك، وتقليبها كبيرة موبقة، والسلام على اللاهي كفر، ومقلبها كالناظر إلى فرج أمه[1]، ومثل الذي يلعب بها من غير قمار كمثل الذي يضع يده في الدم ولحم والخنزير، ومثل الذي يلعب بها كمثل الذي ينظر على الفرج الحرام[2].

وفي خبر أبي بصير، قال (عليه السلام): «الشطرنج والنرد هما الميسر»[3].

وعن الرضا (عليه السلام)، في رسالته إلى المأمون: عد الميسر وهو القمار من الكبائر[4].

وعن النبي (صلى الله عليه وآله): «من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله»[5].

وعن الصادق (عليه السلام)، في خبر زيد الشحام: «الرجس من الأوثان الشطرنج»[6].

وعن علاء بن سيابة، سمعته يقول: «لا تقبل شهادة صاحب النرد والأربعة عشر وصاحب الشاهين يقول لا والله وبلى والله مات شاه، وقتل والله شاه، وما مات ولا قتل»[7].

وعن معمر بن خلاد: «كلما قومر عليه فهو ميسر»[8].

إلى غير ذلك من النصوص

---

(١) المستدرك: ج٢ ص٤٥٩ الباب ٨٢ من أبواب ما يكتسب به ح٢.

(٢) المستدرك: ج٢ ص٤٥٩ الباب ٨٣ من أبواب ما يكتسب به ح٢.

(٣) الوسائل: ج١٢ ص٢٤٢ الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به ح٢.

(٤) الوسائل: ج١١ ص٢٦٠ الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ح٣٣.

(٥) المستدرك: ج٢ ص٤٥٩ الباب ٨٣ من أبواب التجارة ح٤.

(٦) الوسائل: ج١٢ ص٢٣٧ الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به ح١.

(٧) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٠ الباب ٣٣ من أبواب الشهادات ح١.

(٨) الوسائل: ج١٢ ص٢٤٢ الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به ح١.

الموجودة في الوسائل والمستدرك في أبواب ما يكتسب به.

قال في الجواهر: ومن الغريب بعد ذلك ما في المسالك: وظاهر النهي أنها من الصغائر، فلا تقدح في العدالة إلاّ مع الإصرار، وتبعه عليه في الرياض معللاً له بضعف النصوص المقتضية لكونه من الكبائر ولا جابر له.

أقول: وهو كذلك، إذ قد عرفت دلالة الآية على كونه كبيرة، بل المركوز في أذهان المتشرعة المتلقى من الشارع ولو بالسيرة المستمرة أن القمار في عداد الخمر والزنا وما أشبهه، فهو من أعظم الكبائر، بل في المستند ما يظهر منه الإجماع على قدحه في العدالة، فإنه قال: (فيما فيه قوة احتمال صدق القمار عليه أن جعل بعض مشايخنا قدحه في العدالة قولاً واحداً، وصرح بعدم الخلاف بعض آخر، ولم أجد تصريحاً بل وإشعاراً بالخلاف، فالظاهر أنه إجماعي محققاً).

وكيف كان، فلعل وجه تحريم القمار أنه يوجب خلل الأعصاب لشدة الضغط عليها لأجل الغلبة، بالإضافة إلى أنه يوجب النزاع والخصومات إذا كان المال في البين، كما هو المشاهد في المقامرين، إلى أسباب أخر مذكورة في محلها.

ثم إن المسابقة قد تكون بالقمار، وقد تكون بغيره، وعلى كل حال فإما أن يكون بالمال، أو بغير المال، فالأقسام أربعة، وحيث إن تفاصيل الكلام في الأقسام المذكورة ذكرت في كتاب المكاسب، نكتفي هنا بهذا القدر.

ولو شك في أن شيئاً قمار أم لا، كان الأصل بعد الفحص عدم كونه قماراً.

ولو فرض أن علمنا أنه قمار، لكن شككنا في أن القمار كبيرة أم لا، فهل الأصل كونه كبيرة، وكذا في كل معصية شك في كونها كبيرة أم لا، وذلك لأصالة عدم تكفيرها، ولعموم الأمر بالتوبة من كل معصية، إلاّ ما علم أنها صغيرة، ولأن الخارج اللمم، فإذا

شك في الخارج كان اللازم التمسك بالعام، وليس ذلك من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لأن ذلك فيما إذا لم يعلم دخوله في العام، كما إذا لم يعلم هل هذا خمر أم لا، أما إذا علم وشك في خروجه منها، كما إذا علم بأنه عالم وشك في أنه هل خرج بالاستثناء في قوله: أكرم العلماء إلاّ الفساق، حيث شك في فسقه، فاللازم إجراء حكم العام عليه.

أو الأصل كونه ليس كبيرة، لاستصحاب العدالة ولأن الكبيرة صفة زائدة كالأشد سواداً، والأصل عدمها، ولأصالة عدم وجوب التوبة.

احتمالان، وإن كان الاقرب الأول.

إذ يرد على الاحتمال الثاني أن الشك في العدالة مسبب عن الشك في كونه كبيرة، ولا مجال للأصل المسببي بعد جريان الأصل أو الدليل في السببي، والكبيرة والصغيرة فردان لا مرتبتان، فهما كالإنسان والبقر، لا كالسواد الأشد والأضعف، وأصل عدم وجوب التوبة إنما يصح إذا لم يكن إطلاق دليل وجوب التوبة عن كل معصية.

((**فسق شارب المسكر**))

(**مسألة ٣**): لا إشكال ولا خلاف في فسق شارب المسكر بجميع أنواعه، سواء سمي خمراً أم لا، وفي الجواهر الإجماع بقسميه عليه، بل المحكي منهما مستفيض أو متواتر.

ولو غلى العصير العنبي ولم يذهب ثلثاه حرم ولو لم يسكر، للأدلة الخاصة المتقدمة في كتاب الطهارة، لكن الكلام في أنه هل هو كبيرة أو صغيرة، ولو شك كان الأصل كونه كبيرة، كما تقدم في المسألة السابقة.

أما غيره كالعصير المتخذ من سائر الفواكه أو التمر أو ما أشبه، فهو حلال إذا لم يسكر، كما تقدم في كتاب الطهارة.

ولو شك في سكره، فالأصل الحل بعد الفحص.

وإذا اتخذ الخمر بدون قصد استعمالها، فإن أراد التخليل فلا إشكال فيه نصاً وفتوىً، أما إذا لم يرد التخليل فهل يحرم ذلك، لأنه نوع من أنواع التقلب المنهي عنه في رواية تحف العقول، ولإطلاق الأمر بالاجتناب في الآية الكريمة، وهو يشمل كل ما ليس بتخلص، وإنما خرج ارادة التخلص بالدليل، ولذا قال في كشف اللثام: لا يحكم بفسق متخذ الخمر إلاّ إذا علم أنه لا يريد به التخليل، وأيده الجواهر، أم لا يحرم للأصل بعد أن الحفظ ليس تقلباً، وانصراف الاجتناب إلى استعمالها، احتمالان، الأقرب إلى الصناعة الثاني، وإن كان الأحوط بل الاستيناس الفقهي الأول.

نعم لو شك في الحرمة كان الأصل عدم ضرره بالعدالة لاستصحابها، وقد ذكرنا في كتاب الأطعمة والأشربة تفصيل الكلام في الأوجه المحرمة من الخمر، مثل سقي الطفل والمجنون والكافر وشربها دواءً أو اضطراراً، ومثل صنعها واستعمالها في غير الشرب، إلى غير ذلك.

((**حرمة الغناء واستماعه**))

(**مسألة ٤**): الغناء حرام بلا إشكال ولا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه كما في الجواهر، وفي المستند نقل عدم الخلاف، بل الإجماع عليه مستفيض، بل هو إجماع محقق قطعاً، بل ضرورة دينية، فإذا غنى كان فاسقاً وخرج من العدالة، كما أنه كذلك إذا استمع إلى الغناء.

قال الصادق (عليه السلام) في خبر عنبسه: «استماع اللهو والغناء ينبت النفاق، كما ينبت الماء الزرع»[١].

وفي خبر أبي الصباح، ومحمد بن مسلم، في قوله تعالى: ﴿والذين لا يشهدون الزور﴾[٢]، قال (عليه السلام): «الغناء»[٣].

بل يظهر من بعض الروايات شدة حرمته بما يجعله في عداد أعظم الكبائر.

كرواية يونس، قال: سألت الخراساني (عليه السلام) عن الغناء، وقلت: إن العباسي زعم أنك ترخص في الغناء، فقال: «كذب الزنديق ما هكذا قلت له، سألني عن الغناء، قلت له: إن رجلاً أتى أبا جعفر (عليه السلام) فسأله عن الغناء، فقال له: إذ ميز الله بين الحق والباطل فأين يكون الغناء، قال: مع الباطل، فقال (عليه السلام): قد حكمت»[٤].

إلى غيرها من الروايات.

وقد ثبت في العلم الحديث تأثيره على الأعصاب، فيخل بتوازنه ويورث الأمراض العصبية والتي منها سوء الخلق والشرود الذهني وغير ذلك.

((**الغناء أمر عرفي**))

وهو أمر عرفي، فكلما قال العرف إنه غناء حكم عليه بالحرمة، وكلما شك فيه ولو من

---

(١) الوسائل: ج١٢ ص٢٣٦ الباب ١٠١ من أبواب ما يكتسب به ح١.

(٢) سورة الفرقان: الآية ٧٢.

(٣) الوسائل: ج١٢ ص٢٢٦ الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به ح٥.

(٤) الوسائل: ج١٢ ص٢٢٧ الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به ح١٣.

جهة اختلاف العرف كان الأصل عدم حرمته بعد الفحص والتدقيق، لما ذكرناه غير مرة من وجوب الفحص في الموضوعات.

وكان اختلاف الفقهاء واللغويين في تعريفه ليس اختلافاً معنوياً، وإن كان غير واحد من الفقهاء حاول جعل التعريفات حداً أو رسماً، فحدث من جراء ذلك عدم الطرد أو عدم العكس، أو تنافى بعض التعريفات لبعض آخر.

وهكذا الحال في سائر الموضوعات العرفية، فإن اللازم مراجعة العرف، والذي أخذ منهم اللغوي والفقيه وغيرهما، لوضوح أنهم لم يروا واضع اللغة غالباً، فليس لهم في تفاسيرهم مدرك إلاّ العرف، وحيث إن العرف موجود لا داعي إلى مراجعتهم بسبب شخص آخر.

وإذا نرى أن كل فقيه ولغوي يستشكل على فقيه أو لغوي آخر في تفسيره للفظ، وإنما يكون استشكاله طبق مراجعته إلى عرف زمانه مباشرة أو بواسطة مرآة العرف التي هي ذهنه، ولذا يدعي أن معنى الموضوع أعم أو أخص، ولذا لم نسلم نحن بالفرق الذي ذكره جماعة بين الموضوعات المستنبطة وغير المستنبطة، وأن الأولى بحاجة إلى الاجتهاد بخلاف الثانية، وجعلوا من الأولى الوطن والصعيد والإناء والغناء واللهو وما أشبه، وذلك لأن وجود الأفراد المشكوكة غير عزيز حتى في أوضح الألفاظ، كالماء والتراب والشاة والكلب، بل وحتى الإنسان فيما لو ولدت شيئاً شبيهاً بالإنسان لا يعلم صدق الإنسان عليه، كقطعة لحم فيها عينان وفم ومخرج، فهل يجوز قتله للراحة منه وراحته لإنه ليس بإنسان، أو لا يجوز لأنه إنسان ناقص.

وكيف كان، فالموضوع في الغناء يجب أن يؤخذ من العرف، وكان هو المرجع في كل ما شك أنه من الغناء أم لا.

ولو تردد العرف أو اختلفوا كان الأصل

الإباحة.

والحكم بينه الشارع بالكتاب والسنة والإجماع، بل قد عرفت دلالة العقل أيضاً على ذلك لإيراثه الأضرار في السامع، سواء كان نفس المغني أو غيره.

أما إذا كان المغني أصم ولا سامع هناك، فهل يحرم لإطلاق أدلته، أو لا يحرم لأن الأدلة منصرفة إلى ما كان سماع، ولذا كان من أساميه السماع لغة، وورد بذلك بعض الروايات، احتمالان، والأقرب الأول، كانصراف الغيبة والسب وما أشبه إلى ما كان هناك سامع.

وقد ذكرنا بعض مسائل الباب في كتاب الصوم، في مسألة الكذب على الله ورسوله، وفي غيره، وإن كان الأحوط الثاني، خصوصاً ومن المحتمل إضراره بأعصاب الحنجرة وإن لم يسمع بنفسه ولم يكن سامع.

ثم إن اقترن الغناء بمحرم آخر مثل استعمال آلات اللهو، أو كون المغني الأجنبية، حيث يشمله ﴿لا يخضعن بالقول﴾، إلى غير ذلك، كان الحرام متعدداً.

أما ما ورد في بعض الروايات مما ظاهره عدم حرمة الغناء بذاته، فهو محمول على التقية أو ما أشبه ذلك.

فعن علي بن جعفر (عليهما السلام)، عن أخيه (عليه السلام)، قال: سألته عن الغناء في الفطر والأضحى والفرح، قال: «لا بأس ما لم يعص به»[1].

قال الشيخ في المكاسب: والمراد به ظاهراً ما لم يصر الغناء سبباً للمعصية ولا مقدمة للمعاصي المقارنة له.

وعنه، عن أخيه (عليه السلام)، قال: سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر

---

(١) الوسائل: ج١٢ ص٨٥ ح٥، وقرب الإسناد: ص١٢١.

والأضحى والفرح، قال: «لا بأس ما لم يزمر به»[1].

وعن أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن كسب المغنيات، فقال: «التي يدخل عليها الرجال حرام، والتي تدعي إلى الأعراس لا بأس به، وهو قول الله عز وجل: ﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله﴾[2]»[3].

وعن أبي بصير، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «أجر المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس، ليست بالتي تدخل عليها الرجال»[4].

وقد ذهب بعض الفقهاء إلى تأويل هذه الروايات بما لا ينافي روايات الحرمة، كما ذهب نادر إلى حلية الغناء في نفسه، وإنما يحرم إذا حصل له عنوان ثانوي، وحيث إن محل الكلام في ذلك كتاب المكاسب نضرب عن تفصيل ذلك.

أما ما ورد من أنه: «ليس منا من لم يتغن بالقرآن»[5]، فالظاهر أن المراد به صار غنياً، لأن معنى تغنى صار غنياً، كما في اللغة، فهو مثل (من قرأ القرآن فهو غني لا فقر بعده)، وذلك لأن القرآن يهدي الإنسان إلى طرق الغنى المادية والمعنوية، فإذا لم يستعملها الإنسان كان معنى ذلك أنه لم يعمل بالقرآن، وحينذاك لا يكون من أهل القرآن.

وعليه فلا فرق في أن يستعمل الغناء في القرآن أو في المرثية، أو في النصائح النثرية أو الشعرية، أو غير ذلك.

ومنه يعلم المراد بصحيحة أبي بصير، عن العواء: «ورجع بالقرآن صوتك فإن الله يحب الصوت الحسن يرجع به ترجيعاً»[6]، فإن المراد به الترجيع الموجب لتحسين الصوت لا الترجيع الغنائي.

ويؤيده ما وراه ابن سنان، قال: «اقرؤوا القرآن بألحان العرب وأصواتها، وإياكم ولحون أهل الفسق والكبائر، فإنه سيجيء بعدى أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانية، لا يجوز تراقيهم، قلوبهم مقلوبة، وقلوب من يعجبه شأنهم»[7].

---

(١) البحار: ج١٠ ص٢٧١.

(٢) سورة لقمان: الآية ٦.

(٣) الوسائل: ج١٢ ص٨٤ الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به ح١.

(٤) الوسائل: ج١٢ ص٨٥ الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به ح٣.

(٥) المستدرك: ج١ ص٢٩٥ الباب ٢٠ من القراءة في غير الصلاة ح٧.

(٦) الوسائل: ج٤ ص٨٥٩ الباب ٢٤ ح٥.

(٧) الوسائل: ج٤ ص٨٥٨ الباب ٢٤ من قراءة القرآن ح١.

ولحن أهل الفسق هو الغناء لأهل الخمر والزنا، والنوح هو الغناء لأهل المصيبة، وهو ما يستعمل الآن في الموسيقى الحزينة لأجل الأموات، والرهبانية هو الغناء لأجل ما يسمى بتغذية الروح مما يكون كالمناجاة فليس لفرح ولا لحزن، والكل غناء وإن اختلفت كيفياتها.

أما الحداء فليس غناءً، بل هو ترجيع صوتي يقرؤ للإبل، كما ذكره غير واحد، فليس محرماً قولاً ولا استماعاً، ولو قرأه غناءً حرم.

ومنه يعلم أن قول الجواهر في الاستدال به بالأصل، وأمر النبي (صلى الله عليه وآله) يراد به أنه حلال، لا أنه غناء حلال، ولذا قال: وهو يتسم الغناء.

ومنه يعلم أن الترجيع غير الغنائي لأجل صيد الحيوان كالوعل الجبلي ليس بمحرم لخروج الموضوع، أما إذا صار غناءً فهو حرام أيضاً، ولو فرض إنه لا يحصل إلاّ بالغناء حرم، إلاّ إذا اضطر إلى ذلك لنفقته الواجبة، حيث يضطر إليها من باب: «ما من شيء حرمه الله إلاّ وقد أحله لمن اضطر إليه» كما تقدم بعض رواياته.

**((فروع))**

وكذا يحرم الغناء في الحرب، إذ لا فرق بين الحرب والسلم إلاّ إذا اضطر

إليه فيها، كما أفتى بذلك كشف الغطاء.

والظاهر أنه ليس من الغناء ما يسمع منه مما لا يعد غناءً عند تغيير موج الإذاعة، إذ المركب غناء، لا المفرد الذي يسمع.

ومما تقدم علم أن كون الغناء علاجاً لبعض الأمراض الروحية، كما يتعارف ذكره في الطب الحديث، إنما يجوزه إذا كان اضطرار بموازينه وإلا لم يجز، وإذا صار علاجاً جاز للمغني أيضاً للتلازم، كما أنه يجوز للطبيب النظر إلى الجسم المرأة ولمسها إذا اضطرت هي، وإن لم يضطر هو، فلا تسقط العدالة بمثل هذا الغناء.

وقد اختلفوا في الغناء في الأعراس، فقد أجازه النهاية والنافع والمختلف والتحرير والقاضي وجمع آخر، خلافاً للمفيد والحلي والحلبي والديلمي والتذكرة والإرشاد فلم يستثنوه، كما نقل عنهم المستند.

أما من لم يستثن فيمكن أن يستدل له بالأصل، وإن كان الظاهر الاستثناء فليس بمحرم، لصحيحة أبي بصير، وروايتيه: «المغنية التي تزف العرائس لا بأس بكسبها»، ولعل ذلك لأجل أن الحال حال التهييج المناسب للغناء، فإنه من أقوى المهيجات، وحينئذ لا بأس باستماع الناس إليها، بل الظاهر عدم بأس باستماع الرجل المحرم، أما غير المحرم فيشمله: ﴿ولا يخضعن بالقول﴾.

وفي المستدرك، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله): «ولم يجوز الغناء إلاّ»... إلى أن قال: «وفي الأعراس إذا لم يسمعها الرجال، ولم يغن بباطل»[1].

كما أنه خاص بالنساء، فلا يجوز الغناء لمجلس الرجال.

ولا فرق في العرس بين الدوام والمتعة.

---

(١) الوسائل: ج٢ ص٤٥٨ الباب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به ح٢٠.

ثم إن التصنيف الذي هو قراءة الشعر بلحن خاص إن كان غنائياً حرم وإلا حل، لأنه لا عنوان خاص له، فالمرجع إطلاقات الأدلة.

ثم الظاهر أن الغناء من الكبائر، للأصل المتقدم في القمار، بالإضافة إلى بعض الروايات في المقام.

مثل ما رواه محمد بن مسلم، عن الباقر (عليه السلام) قال: «الغناء مما وعد الله به النار، وتلى هذه الآية: ﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزواً أولئك لهم عذاب مهين﴾»[1].

وروى الطبرسي، عن أبي جعفر، وأبي عبد الله، وأبي الحسن الرضا (عليهم السلام)، في قول الله عز وجل: ﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزواً أولئك لهم عذاب مهين﴾ أنهم قالوا: «منه الغناء»[2].

وفي رواية الدعائم، عن الباقر (عليه السلام): «الغناء قد تواعد الله عليه بالنار»[3].

وفيها دلالة على أن كون المعصية كبيرة، هذا بالإضافة إلى جملة من الروايات المشددة في أمر الغناء، كقول الباقر (عليه السلام) في رواية الدعائم: «أخبث ما خلق الله الغناء، شر ما خلق الله الغناء، يورث النفاق الغناء»[4].

وقول الصادق (عليه السلام) في خبر أسامة: «الغناء عشر النفاق»[5].

وخبره الآخر: «بيت الغناء لا تؤمن فيه الفجيعة، ولا تجاب فيه الدعوة، ولا تدخله الملائكة»[6].

---

(١) الوسائل: ج١٢ ص٢٢٦ الباب ٩٩ ح٦.

(٢) الوسائل: ج١٣ ص٢٣٠ الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به ح٢٥.

(٣) المستدرك: ج٢ ص٤٥٧ الباب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به ح٢.

(٤) المستدرك: ج٢ ص٤٥٨ الباب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به ح٤.

(٥) الوسائل: ج١٢ ص٢٢٧ الباب ٩٩ ح١٠.

(٦) الوسائل: ج١٢ ص٢٢٥ الباب ٩٩ ح١.

وفي خبر عنبسة، عن الصادق (عليه السلام): «استماع اللهو الغناء ينبت النفاق كما ينبت الماء الزرع»[1].

إلى غيرها من الروايات الكثيرة.

ثم الظاهر أنه لا فرق بين أن يكون المغني صغيراً أو كبيراً في حرمة الاستماع إليه، أما حرمته على نفس الصغير لنفسه أو لسائر الأطفال فلا دليل على حرمته، إذ ليس كل محرم على الكبار محرم على الصغار، بل مقتضى رفع القلم عن الصبي عدم الحرمة، إلاّ إذا دل عليه دليل كالسرقة والزنا واللواط وشرب الخمر وما أشبه، ولم يذكر الغناء في عداد ذلك، وكذلك حال المجنون.

أما الكفار فيتركون وشأنهم إذا لم يظهروا ذلك، فحاله حال الخمر إذا شربوها في بيوتهم، وكونهم مكلفين بالفروع ليس معناه إلزامهم بها كما هو واضح.

ثم إذا أخذ المغني أو المغنية شيئاً كان ذلك الشيء حراماً، بلا إشكال ولا خلاف، وقد ادعى غير واحد عليه الإجماع، بل عن المفيد إنه إجماع المسلمين، ويدل عليه جملة من الروايات، كروايات أبي بصير والطاطري وأبي البلاد وغيرهم.

وفي مرسلة النهاية: «أجر المغني والمغنية سحت»[2].

بل يمكن استفادة ذلك من قوله (عليه السلام): «إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه»[3]. إذ المستفاد منه إطلاقاً أو مناطاً شامل للمقام.

وإذا تضمن الغناء كذباً أو هجاء مؤمن أو ترويج باطل أو تشبيباً محرماً أو نحو ذلك، ضاعفت حرمته كما تقدم الكلام

---

(١) الوسائل: ج١٢ ص٢٣٥ الباب ١٠١ ح١.

(٢) الوسائل: ج١٢ ص٢٢٨ الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به من كتاب التجارة ح١٧.

(٣) الوسائل: ج٨ ص٢٣٨ الباب ١٠ ح١.

في شبه ذلك، بأن يكون مع المغنية الرجال الأجانب أو غير ذلك، ولو فتح الراديو أو التلفزيون أو المسجل الذي ضبط فيه الغناء كان فاعلاً للحرام فيما كان هناك سامع مكلف أو سمع بنفسه، وبذلك تسقط عدالته، وذلك لإطلاق الأدلة أو مناطها.

أما إذا لم يكن هناك سامع فالظاهر عدم الحرمة كما تقدم مثله في الأصم.

وهل تسجيل الغناء في الشريط ونحوه بدون الصوت حرام، الظاهر ذلك إذا كان إعانة على الإثم لفتحه بعد ذلك، أما إذا لم يفتح فلا دليل على الحرمة.

ومما تقدم يعلم حكم ما لو علّم الببغاء ونحوه الغناء فأخذ يغني، فإن الاستماع إليه حرام، لصدق الأدلة، وادعاء الانصراف ممنوع.

ولو كان الغناء بعيداً بحيث لا يسمع منه إلاّ الأصوات غير الصادق عليها الغناء، لم يكن بأس بالاستماع، كما لو كانت المرأة بعيدة لا يرى منها إلاّ الملامح فقط لم يكن بأس بالنظر، لانصراف الأدلة عنهما، والله سبحانه العالم.

((**حرمة آلات اللهو**))

(**مسألة ٥**): لا إشكال ولا خلاف في حرمة صنع آلات اللهو، مثل العود والمزمار والصنج والطنبور والبربط وغيرها، كما لا إشكال ولا خلاف في حرمة الضرب والنفخ فيها والاستماع إليها، بل الإجماع على كل ذلك مستفيض.

ففي كشف اللثام عندنا، وفي الجواهر عند ذكر المحقق بعضها لا خلاف فيه بل الإجماع بقسميه عليه، وفي المستند بعد أن نقل عن الأردبيلي الإجماع، وأن بعض معاصريه حكى الإجماع على ظاهر عبارات جمع قال: بل الظاهر أنه إجماع محقق، إلى غير ذلك من عباراتهم.

كما أن الروايات بذلك متواترة:

مثل رواية تحف العقول، عن الصادق (عليه السلام): «وذلك إنما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي يجيء منها الفساد محضاً، نظير البرابط والمزامير والشطرنج وكل ملهو به، والصلبان والأصنام وما أشبه ذلك من صناعات الأشربة الحرام وما يكون منه وفيه الفساد محضاً، ولا يكون منه ولا فيه شيء من وجوه الصلاح، فحرام تعليمه وتعلمه والعمل به وأخذ الأجرة عليه وجميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها»[1].

وروي الصيداوي، قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «ضرب العيدان ينبت النفاق في القلب، كما ينبت الماء الخضرة»[2].

وعن السكوني، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «أنهاكم عن الزغن والمزمار، وعن الكوبات والكبرات»[3].

وفي المقنع قال: «واجتنب الملاهي واللعب بالخواتيم والأربعة عشر، وكل

---

(١) تحف العقول: ص٢٤٧ ط الأعمي بيروت.

(٢) الوسائل: ج١٢ ص٢٣٣ الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به ح٣.

(٣) الوسائل: ج١٢ ص٢٣٣ الباب ١٠٠ ح٦.

قمار، فإن الصادقين (عليهم السلام) نهوا عن ذلك»[1].

وعن الرضا (عليه السلام)، عن آبائه (عليهم السلام)، عن علي (عليه السلام) قال: «كل ما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر»[2].

إلى غير ذلك من الروايات الصريحة أو الظاهرة، والمشعرة بما ذكر.

والظاهر أنه من المعاصي الكبيرة، للقاعدة المتقدمة، وللتشديد في شأنه في الروايات.

فعن جامع الأخبار، عن النبي (صلى الله عليه وآله): «يحشر صاحب الطنبور يوم القيامة وهو أسود الوجه وبيده طنبور من نار، وفوق رأسه سبعون ألف ملك بيد كل واحد مقمعة يضربون رأسه ووجهه، ويحشر صاحب الغناء من قبره أعمى وأخرس وأبكم، ويحشر الزاني مثل ذلك، وصاحب المزمار مثل ذلك وصاحب الدف مثل ذلك»[3].

وعن رسالة قبائح الخمر، عن الرضا (عليه السلام)، قال: «استماع الأوتار من الكبائر»[4].

إلى غير ذلك.

قال في المستند: إن كونه من الكبائر ظاهر كلمات الأكثر، خلافاً للمسالك فلم يجعله من الكبائر، واستحسنه في الكشف ثم رجح كونه كبيرة.

**((الدف في الأعراس))**

والظاهر أن الدف في النكاح جائز، كما عن الشيخ في المسبوط والخلاف والمحقق في الشرائع والنافع والعلامة في القواعد والإرشاد والتحرير والشهيد في الدروس والمحقق الثاني وغيرهم.

وفي المستند ادعى بعض مشايخنا المعاصرين الإجماع

---

(١) الوسائل: ج١٢ ص٢٣٤ الباب ١٠٠ ح٩.

(٢) الوسائل: ج١٢ ص٢٣٥ ح١٥.

(٣) المستدرك: ج٢ ص٤٥٨ الباب ٧٩ من أبواب ما يكتسب به ح١٧.

(٤) المستدرك: ج٢ ص٤٥٨ الباب ٧٩ من أبواب ما يكتسب به ح١٩.

عليه فتوى وعملاً، وعن الخلاف دعوى الوفاق عليه، لكن في الجواهر عن ابن إدريس والتذكرة الحرمة للإطلاقات.

والأقوى الأول، للنبوي (صلى الله عليه وآله) المشهور رواية وعملاً: «أعلنوا النكاح واضربوا عليه بالغربال يعني الدف».

وقوله (صلى الله عليه وآله) في خبر آخر: فصل ما بين الحرام والحلال بالضرب بالدف عند النكاح.

وروى الغوالي، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله): «إنه نهى عن الضرب بالدف والرقص، وعن اللعب كله، وعن حضوره، وعن الاستماع إليه، ولم يجز ضرب الدف إلاّ في الأملاك والدخول بشرط أن يكون في البكر، ولا يدخل الرجال عليهن»[1].

ويؤيد ذلك جريان سيرة المتدينين على عمل ذلك في أعراسهم، وحيث إن تفصيل الكلام في ذلك في غير هذا المورد نكتفي منه هنا بهذا القدر.

واذا جاز الضرب في العرس بالدف جاز الاستماع، لعدم الانفكاك بينهما.

ولو حضر مجلس الغناء أو اللهو بدون أن يسمع، فإن قلنا بحرمة حضور مجلس الحرام حرم، وهذا هو الأقرب، لقوله سبحانه: ﴿واذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه﴾[2]، والإعراض لا يتحقق إلاّ بالغياب عن ذلك المجلس.

وروى المسعودي، عن العالم (عليه السلام)، قال: «لا تجالس المفتونين فينزل عليهم العذاب فيصيبكم معهم».

إلى غير ذلك مما ذكره الوسائل والمستدرك في كتاب الأمر بالمعروف، باب تحريم مجالسة أهل المعاصي، لكن الجواهر

(١) المستدرك: ج٢ ص٤٥٨ الباب ٧٩ ح٢٠.

(٢) الوسائل: ج١١ ص٢٠ الباب ٣٨، والمستدرك: ج٢ ص٣٨٦ الباب ٣٦.

ذكر عدم الدليل على ذلك، وفيه: إن الأدلة من الكتاب والسنة المستفيضة موجودة.

**((كسر آلات اللهو))**

ثم لا ينبغي الإشكال في جواز كسر آلات اللهو، بل الظاهر أنه واجب، لإنه إزالة للمنكر ونهي عنه، فحاله حال إراقة الخمر وكسر الصنم، وقد كسر الأصنام رسول الله (صلى الله عليه وآله)، ونقل في رسالة قبائح الخمر: أنه سمع أمير المؤمنين (عليه السلام) رجلاً يطرب بالطنبور فمنعه وكسر طنبوره ثم استتابه فتاب[1].

وروى الدعائم، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، عن أبيه، عن آبائه (عليهم السلام)، عن أمير المؤمنين (عليه السلام) إنه قال: «من تعدى على شيء مما لا يحل كسبه فأتلفه فلا شيء عليه فيه، ورفع إليه رجل كسر بربطاً فأبطله»[2].

وعن أبي جعفر (عليه السلام) إنه قال: «من كسر بربطاً أو لعبة من اللعب أو بعض الملاهي أو خرق زق مسكر أو خمر فقد أحسن ولا غرم عليه»[3].

ويؤيده حرق رسول الله (صلى الله عليه وآله) مسجد ضرار، وخرق أبي الدرداء زقاق خمر معاوية، إلى غير ذلك.

---

(١) المستدرك: ج٢ ص٤٥٨ الباب ٧٩ ح٢٠.

(٢) المستدرك: ج٢ ص٤٥٩ الباب ٨٤ ح٢.

(٣) المستدرك: ج٢ ص٤٥٩ الباب ٨٤ ح٣.

((**حرمة الحسد إذا ظهر**))

(**مسألة ٦**): الحسد عبارة عن تمني زوال نعمة المحسود، وقد يظهره الحاسد وقد لا يظهره، والغبطة عبارة عن تمني أن يكون للإنسان مثل نعمة غيره بدون أن يتمنى زوال نعمة الغير، وربما أطلق أحدهما على الآخر، لأن جامعهما عدم إرادة تأخر النفس عن الغير.

والأول مذموم، لأنه هدم وينجر كثيراً ما إلى الهدم الخارجي، والثاني ممدوح لأنه بناء وينجر كثيراً ما إلى تقدم الفرد والاجتماع، وقد ورد في الحديث: «وإن لعمي العباس (عليه السلام) لدرجة في الجنة يغبطه بها جميع الشهداء».

كما ورد في الحسد: «إن الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب»[1].

والتمنى إن كان ممكن التحقق كان حسناً، وإلا كان سيئاً، لأنه يورث كآبة النفس من غير فائدة.

قال تعالى: ﴿ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن واسألوا الله من فضله إن الله كان بكل شيء عليماً﴾[2].

ثم الحسد إذا لم يظهره كانت ملكة سيئة يلزم على الإنسان إزالتها أو التخفيف منها بالإيحاء النفسي ونحوه، وإذا أظهرها كان حسداً حراماً، وذلك ينافي العدالة بلا إشكال، بل ولا خلاف ممن ذكره، ولذا قال سبحانه: ﴿ومن شر حاسد إذا حسد﴾[3]، فإذا لم يظهر الحسد لم يكن له شر.

وقال (صلى الله عليه وآله): ﴿والحسد ما لم يظهر بيد ولا لسان﴾[4]، فإن إظهاره

(١) الوسائل: ج١١ ص٢٩٢ الباب ٥٥ من جهاد النفس ح١.

(٢) سورة النساء: الآية ٣٢.

(٣) سورة الفلق: الآية ٥.

(٤) الوسائل: ج١١ ص٢٩٥ من أبواب جهاد النفس ح٣.

حرام، أما أصله فليس بمحرم، بل مرفوع.

ومنه يعلم أن ما عن المبسوط من أنه إن ظهر منه سب وقول فحش فهو فاسق، وإلا ردت شهادته للعداوة، لم يظهر وجه قوله الثاني، إذ لا يلازم الحسد العداوة، والعداوة غير الظاهرة إطلاقاً لا دليل على رد الشهادة به.

أما خبر حمزة بن حمران: «ثلاثة لم ينج منها نبي فمن دونه، التفكر في

الوسوسة في الخلق والطيرة والحسد»[1]، فالظاهر أن ذلك بيان حقيقة إرادة الإنسان للسمو بفطرته، لا أنه ذم، فقد عرفت أن مادة الحسد والغبطة واحدة وهي عدم تمكن رؤية النفس متأخرة، فحالهما حال مادة التهور والشجاعة، والتواضع والابتذال، ولذا تقدم أن كلا منهما يطلق على الآخر، والطيرة التحذر من المكروه، فإن كان عن موازينه كان حسناً وإلا كان سيئاً، والتفكر سبب انكشاف المجهولات وهو حسن، وإنما السيء التدخل الفكري فيما لا شأن له فيه، ولا يصل إلى نتيجة صحيحة، سواء وصل إلى نتيجة سيئة أم لا.

والحاصل: إنها فطر أودعها الله في الإنسان لسموه، فاللازم أن لا يستعملها في الضار، كما أن النار خلقت لنفع الإنسان، فاللازم أن لا يستعملها في الأمور الضارة، إلى غير ذلك.

وهذا مبحث أخلاقي ذكروه هنا بمناسبة إيجاب إظهار الحسد الفسق المنافي للعدالة، ولذا فتفصيل الكلام فيه موكول إلى كتب الأخلاق.

---

(١) الوسائل: ج١١ ص٢٩٣ الباب ٥٥ من أبواب جهاد النفس ح٨.

ثم الظاهر أن الحسد من الكافر المحارب جائز، بل مستحب، لوجوب إزالة نعمته عملاً فكيف بالقلب أو اللسان أو اليد ما لم يخرج عن النطاق المشروع.

ومما تقدم في الحسد يعرف الكلام في سائر الصفات النفسية، كالحقد والغل والبغض والعداوة والغضب وما أشبه من صفات القلب مما لا يظهر بالجوارح، فإنها لا توجب الفسق.

والسؤال عن القلب، كما في قوله سبحانه: ﴿إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا﴾[1]، ونسبة الإثم إلى القلب في قوله سبحانه: ﴿آثم قلبه﴾[2]، ووصول النار إليه في قوله تعالى: ﴿نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة﴾[3]، إنما هي إذا كان نفاق ونحوه، أو كان للقلب مدخلية في ظهور عمل الجوارح، وقد ورد نية السوء لا تكتب، فراجع رسائل الشيخ (رحمه الله) في مسألة التجري، وكذا سائر الكتب المعنية بشأن القلب والعقاب.

---

(١) سورة الاسراء: الآية ٣٦.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٨٣.

(٣) سورة الهمزة: الآية ٧.

((**لبس الحرير للرجال**))

(**مسألة ٧**): لبس الحرير للرجال في غير الحرب اختياراً محرم، كذا في الشرائع، وعلق عليه الجواهر بإجماع علماء الإسلام ونصوصهم.

وقد ورد في الحديث: إن النبي (صلى الله عليه وآله) أشار إلى الذهب والحرير، وقال: «إن هذين محرمان على ذكور أمتي»[١]، فإذا لبسه الرجل من غير مرض أو حرب، عالماً عامداً بالحكم والموضوع خرج عن العدالة إن كان بإصرار بلا شبهة.

أما إذا لم يكن بإصرار فهل هو كبيرة حتى يسبب الخروج أم لا، ظاهر جمع كالمحكي عن القواعد والإرشاد والتحرير والتلخيص، وكذلك في الشرائع والنافع إنه كبيرة، لإطلاقهم رد الشهادة به، وعلله الجواهر بأنه كبيرة عند أهل الشرع أو بحكمها للأصل الذي تقدم.

وأيد ذلك بخبر ليث المرادي، عن الصادق (عليه السلام): «إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) كسى أسامة بن زيد حلة حرير فخرج فيها، فقال: مهلاً يا أسامة إنها يلبسها من لا خلاق له فأقسمها بين نسائك»[٢].

ويمكن تعميم أخبار المشبهين بالنساء له، وكأن الجواهر أخذ ذلك من كشف اللثام، حيث إنه ذكر ذلك أيضاً.

وقد روي: «إن من لبسه في الدنيا لم يلبسه في الآخرة»[٣].

لكن جميع ذلك محل نظر، إذ إطلاقهم غير ظاهر، لأنهم ليسوا في صدد بيان الخصوصيات، ولذا لم يستثنوا المستثنيات هنا، وأهل الشرع لا يرونه كبيرة كالزنا والقمار وما

---

(١) المستدرك: ج١ ص٢٠٤ الباب ٢٤ من اللباس ح٢.

(٢) الوسائل: ج٣ ص٢٧٥ الباب ١٦ من أبواب لباس المصلي ح٢.

(٣) انظر: الوسائل: ج٣ ص١٠١ الباب ٣٠ ح٨.

أشبه، والخبران لا يدلان على كونه كبيرة، والتشبه موضوعاً وحكماً محل كلام.

نعم الأصل المذكور جار هنا إن لم نقل بأنه لا مجرى للأصل في المقام بعد رؤية أهل الشرع له من الصغائر، وكذا في كل معصية يرونها صغيرة نحكم بكونها كذلك، وإلا ليس لنا دليل على كل صغيرة صغيرة، وإن كان الدليل على أن بعض المعاصي كبيرة.

**((مستثنيات لبس الحرير))**

واستثني من لبس الحرير المحرم أمور.

الأول: حالة الحرب، فقد روى سماعة، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: سألته عن لبس الحرير والديباج، فقال (عليه السلام): «أما في الحرب فلا بأس به، وإن كان فيه تماثيل»[1].

وروى إسماعيل بن الفضل، عنه (عليه السلام)، قال: «لا يصلح للرجل أن يلبس الحرير إلاّ في الحرب»[2].

الثاني: الضرورة إلى لبسه لمرض ونحوه، لما روي . وقد تقدم . في هذا الكتاب: «ما من شيء حرمه الله إلاّ وقد أحله لمن اضطر إليه»[3].

وروى المسالك: «إن النبي (صلى الله عليه وآله) رخص لعبد الرحمان بن عوف وللزبير في لبس الحرير لحكة كانت بهما»[4].

وفي رواية أخرى: «إنهما شكيا إليه القمل فرخص لهما في قميص الحرير»[5].

الثالث: اليسير منه، كالعلم والرقعة وطرف الثوب، لعدم الصدق، وفي

---

(١) الوسائل: ج٣ ص٢٧٠ الباب ١٢ ح٣.

(٢) الوسائل: ج٣ ص٢٦٩ الباب ١٢ ح١.

(٣) الوسائل: ج٣ ص٢٧٠ الباب ١٢ ح٦.

(٤) المسالك: ج٢ ص٤٠٤ سطر ٢٤.

(٥) المسالك: ج٢ ص٤٠٤ سطر ٢٥.

رواية عنه (عليه السلام): «إنه نهى عن لبس الحرير إلاّ في موضع إصبعين أو ثلاث أو أربع».

ثم إن الاتكاء والافتراش والتدثر وما أشبه بالنسبة إلى الحرير جائز نصاً وفتوىً، كما تقدم في كتاب الصلاة.

**((حرمة لبس الذهب للرجال))**

وكذا يحرم لبس الذهب والتزيين به للرجل، لوجود الدليل في كلا الأمرين، بلا خلاف أجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه، كما في الجواهر.

وقال في كشف اللثام: يفسق فاعله إن أصر أو مطلقاً.

أقول: قد تقدم وجه الأمرين في الحرير، وقد قال الصادق (عليه السلام) كما في خبر عمار: «لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلي فيه، لأنه من لباس أهل الجنة»[1].

وفي خبر موسى بن أكيل: «وجعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرم على الرجال لبسه فيه»[2].

وفي خبر المدائني، عن الصادق (عليه السلام)، قال: «لا تجعل في يدك خاتماً من ذهب»[3].

وقد تقدم بعض التفصيل في ذلك في كتاب الصلاة، فراجع.

ثم الظاهر أن الذهب الأصفر إذا بيض لم يخرج عن التحريم بعد بقاء التسمية، والانصراف إلى الأصفر ببقاء لونه بدوي، أما البلاتين والذي يسمى بالذهب الأبيض أحياناً فليس بمحرم، لأنه ليس بذهب، بل من معدن آخر، والتسمية كناية عن كونه ثميناً، كما يسمى النفط بالذهب الأسود.

---

(١) الوسائل: ج٣ ص٣٠٠ الباب ٣٠ ح٤.

(٢) الوسائل: ج٣ ص٣٠٠ الباب ٣٠ ح٥.

(٣) الوسائل: ج٣ ص٢٩٩ الباب ٣٠ ح٢.

**((اتخاذ الحمام))**

**(مسألة ٨)**: اتخاذ الحمام للأنس وإنفاذ الكتب والاستفراخ والعمل في مختلف الشؤون بعد التربية كما يتعارف الآن، ليس بحرام ولا مكروه، والظاهر أن ذلك إجماعي، وفي الجواهر دعوى عدم الخلاف فيه يجده، بل قد تواترت الروايات باتخاذه.

ففي النبوي (صلى الله عليه وآله)، إن رجلاً شكى إليه الوحدة، فقال: «اتخذ زوجاً من حمام»[1].

وعن أبي عبد الله (عليه السلام): «ما من بيت فيه حمام إلاّ لم يصب ذلك البيت آفة من الجن، إن سفهاء الجن يمضون إلى البيت فيبعثون بالحمام ويدعون الإنسان»[2].

وفي رواية عبد الكريم بن صالح، قال: دخلت على أبي عبد الله (عليه السلام) فرأيت على فراشه ثلاث حمامات خضر، فقلت: جعلت فداك هذا الحمام يقذر الفراش، فقال: «لا، إنه يستحب أن يكن في البيت»[3].

إلى غيرها من الروايات، هذا بالإضافة إلى الروايات الخاصة الدالة على عدم ضرر ذلك بالشهادة.

فقد روى العلاء بن سيابة، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن شهادة من يلعب بالحمام، فقال (عليه السلام): «لا بأس إذا كان لا يعرف بفسق»[4].

وروي أيضاً عنه (عليه السلام) قال: سمعته يقول: «لا بأس بشهادة الذي يلعب بالحمام، ولا بأس بشهادة السباق المراهن عليه، فإن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قد أجرى الخيل وسابق، وكان يقول: إن الملائكة تحضر الرهان

---

(١) الوسائل: ج٨ ص٣٧٧ الباب ٣١ ح١٠.

(٢) الوسائل: ج٨ ص٣٧٧ الباب ٣١ ح٧.

(٣) الوسائل: ج٨ ص٣٨٠ الباب ٣٤ من أحكام الدواب ح١.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص٣٠٥ الباب ٥٤ من أبواب الشهادات ح١.

في الخف والحافر والريش، وما سوى ذلك قمار حرام»[1].

أقول: الظاهر أن الذيل جملة اخرى ذكرت لرفع توهم أن المسابقة حرام فشهادة المسابق غير مقبولة.

وعنه أيضاً قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن شهادة من يلعب بالحمام، قال: «لا بأس إذا كان لا يعرف بفسق»، قلت: فإن من قبلنا يقولون قال عمر: هو شيطان، فقال: «سبحان الله، أما عملت أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: إن الملائكة لتنفر عند الرهان وتلعن صاحبه ما خلا الحافر والخف والريش والنصل فإنها تحضره الملائكة، وقد سابق رسول الله (صلى الله عليه وآله) أسامة بن زيد وأجرى الخيل»[2].

قال في الجواهر: بناءً على إرادة الطير من الحمام لا الخيل، كما يحكى عن لسان أهل مكة، وإن كان قد شهد له ما في ذيله.

أقول: لا شهادة لما في الذيل، إذ لعل الذيل ورد لبيان جواز أصل السباق، فإذا جاز أصل السباق على ما عهد عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) وكان في نوع من السباق فائدة كما في الطير، إذ فائدة السباق فيه التمرين على إرسال الحمام لأجل الرسائل، كما كان معتاداً في ذلك الزمان، على ما لا يخفى على من راجع كتب التواريخ، ولعل قصة فاطمة الصغرى (عليها السلام) بنت الإمام الحسين (عليه السلام) حيث شاهدت الحمام كانت من ذلك.

لم يكن وجه لعدم جوازه، وكان في ذلك رداً على قول عمر بفعل الرسول (صلى الله عليه وآله) وقوله.

ويؤيد ذلك مرسلة إبراهيم

(١) الوسائل: ج١٨ ص٣٠٥ الباب ٥٤ من أبواب الشهادات ح٢.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٣٠٥ الباب ٥٤ من أبواب الشهادات ح٣.

بن هاشم، قال: ذكر الحمام عند أبي عبد الله (عليه السلام) فقال له رجل: بلغني أن عمر رأى حماماً يطير ورجل تحته يعدو، فقال عمر: شيطان يعدو تحته شيطان، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): «ما كان إسماعيل عندكم»، فقيل: صديق، فقال (عليه السلام): «بقية حمام الحرم من حمام إسماعيل»[1].

والذي يؤيد ما ذكرناه أنه لا داعي على الحمل على مصطلح أهل مكة مع أنه لم يكن المتكلم ولا المخاطب منهم كما في المستند، ثم قال: والاستشكال في الروايتين بتضمنهما جواز المسابقة بالريش المتبادر منه الطيور ولم يقولوا به مدفوع بأن الذي لا يقولون به هو المسابقة مع العوض، وأما بدونه ففيه خلاف، بل قيل إن المشهور فيه الجواز.

وكيف كان، فما عن ابن إدريس من عد اللعب به فسقاً للعدالة، غير ظاهر الوجه، وإن استدل له بأنه لهو وكل لهو محرم، وبأنه تضييع للعمر وهو حرام.

لكن فيه: إنه لا دليل على أن كل لهو وتضييع حرام، وقد ذكر الشيخ المرتضى (رحمه الله) في المكاسب مسألة اللهو فراجعها[2]، كما أن ما ورد من سؤال الإنسان عن عمره فيم أفناه، لا يدل على حرمة كل إفناء في غير محرم.

نعم ينبغي أن يكون مكروهاً، كما أفتى به الشرائع، وعلله الجواهر بأنه عبث ولعب وتضييع للعمر فيما لا يجدي، لكن اللازم تقييده بذلك، لإطلاق أدلة كراهة العبث ونحوه، إذ قد لا يكون مكروهاً، بل مستحباً إذا كان لغرض

(١) الوسائل: ج٨ ص٣٧٧ الباب ٣١ ح٥.

(٢) المكاسب: ص٣٩ ـ ٤٠.

عقلائي مثل إزالة الهم والمرض.

كما قذ يكون مسقطاً للعدالة إذا كان خلاف المروة واعتبرناها.

أما المسابقة بالحمام، فاللازم القول بجوازه إن لم يكن بعوض، كما رجحنا ذلك في كتاب السبق والرماية، حيث إن ميزان الحرام إما كونه قماراً ولو بدون عوض، أو العوض ولو بدون كونه بآلة القمار.

كما أن اللازم القول بحرمته إذا كان لعوض ولم يكن داخلاً في أسباب الحرب، حيث يشمله المناط في الثلاثة، أما الحرمة بدون كونه داخلاً في أسباب الحرب فهي المذكور في كلماتهم، بل عن التذكرة والمهذب والمسالك والتنقيح الإجماع عليها.

قال في المستند: وجعل بعض مشايخنا قدحه في العدالة قولاً واحداً، وصرح بعدم الخلاف فيه بعض آخر ولم أجد تصريحاً بل وإشعاراً بالخلاف، فالظاهر أنه إجماعي محققاً.

أما الروايتان، فإن سلم دلالتهما كان لابد من حملهما على التقية، أو ردّ علمهما إلى أهلهما، أو على صورة الاستثناء التي ذكرناها.

ولا ينافي التقية ما نقله المسالك قال: قيل إن حفص بن غياث وضع للمهدي العباسي في حديث «لا سبق إلاّ في نصل أو خف أو حافر» قوله: (أو ريش) ليدخل فيه الحمام تقرباً إلى قلب الخليفة، حيث رآه يحب الحمام، فلما خرج من عنده قال: أشهد أن قفاه قفا كذاب، ما قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): أو ريش، ولكنه أراد التقرب إلينا بذلك، ثم أمر بذبح الحمام[1]، إذ عمل الخلفاء، ولعل غيره أيضاً روى الحديث هكذا، كان كافياً في التقية، أو هي بالمعنى الحدائقي.

---

(١) المستدرك: الباب ٤ من كتاب السبق والرماية ح٤.

وأما عدم الحرمة إذا كان داخلاً في أسباب الحرب، كما إذا كان سبب وصول الأخبار سريعاً، أو إبطال عمل للعدو أو ما أشبه ذلك، ولذا يربون الآن الكلاب والزنابير وكلب الماء وغيرها من الحيوانات لأجل الحرب، فلأن المستفاد من أدلة السبق والرماية المناط الموجود في الطير المذكور، كما استفاد غير واحد المسابقة بالسفن، وقلنا في المسائل الحديثة استفادة المسابقة بالسيارات والطائرات والرمي بالبندقية وغيرها من أدلة السبق المستثنى.

ثم لا يخفى أن احتمال إرادة السهم ذي الريش من الريش فلا ربط للحديث بالطير احتمال وارد.

ومما تقدم يعلم انقسام تطيير الحمام إلى خمسة أحكام، والجائز والمكروه منه قد يسلب العدالة إذا كان خلاف المروة، وقلنا باشتراطها في العدالة، إذ لا دليل على أن خلاف المروة حرام حتى يقال كيف يجمع بين الجواز وبينه.

والمسألة فيها فروع مذكورة في كتاب السبق.

((**أرباب الصنائع المكروهة**))

(**مسألة ٩**): قال في الشرائع: لا ترد شهادة أحد من أرباب الصنائع المكروهة، كالصياغة وبيع الرقيق، ولا من أرباب الصنائع الدنيئة كالحجامة والحياكة، ولو بلغت في الدنائة كالزبال والوقاد.

أقول: وذلك لإطلاق أدلة حجية قول الشاهد والتي لا ينافيها كراهة عمله، وقد ادعى في الجواهر عدم الخلاف فيه بيننا، ونقل المسالك مخالفة بعض العامة بدليل أن اشتغالهم بهذه الحرف ورضاهم بها يشعر بالخسة وقلة المروة.

وفيه: إنه لا تلازم، فإن العمل مهما كان شريف، والكاد على عياله كالمجاهد في سبيل الله، وإنما كره الشارع هذه الأعمال لبعض خصوصياتها.

مثلاً القصابة توجب قساوة القلب، والصياغة توجب تزيين الدنيا، وبيع الحنطة قد يؤدي إلى الاحتكار، وبيع الصرف قد يؤدي إلى الربا، إلى غير ذلك، فإذا دار الأمر بين أن يعمل الإنسان هذا العمل أو غيره رجح الشارع له غيره، كما إذا دار بين أن يتزوج الحسنة والقبيحة رجح الشارع الأولى، حيث قال (صلى الله عليه وآله): «خير نساء أمتي أصبحهن وجهاً»[١]، وليس معنى ذلك بقاء هذه الأعمال بدون مزاولين، أو بقاء القبيحة بدون زوج، فإن الواجب أو المستحب تلك الأعمال وزواج تلك إذا لم يجد المحتاج عملاً والخائف في وقوعه في الزنا زوجة، فالشارع كاشف عن حقيقة، وهل الكشف عن الحقيقة محل إيراد.

ثم إذا ذكرنا في (المسائل الإسلامية)[٢] جملة كبيرة من المحرمات، وكلها منافية للعدالة إذا كانت كبيرة أو صغيرة مع الإصرار.

(١) الوسائل: ج١٤ ص١٦ الباب ٦ من مقدمات النكاح ح٨.

(٢) طبع في مؤسسة الوفاء بيروت.

وقد ذكر الشرائع والقواعد والمستند وغيرهم بعض ما ذكرناه هنا، والظاهر أن السبب اختلاف العامة والخاصة، أو الاختلاف بين الخاصة في أصل التحريم، أو في بعض فروعه. وإلا فلا خصوصية لهذه المذكورات، كما هو واضح.

وننقل هنا ما ذكرناه في (المسائل الإسلامية) المنقولة من كتاب (بداية الأحكام) للمرحوم الوالد (قدس سره) لتتميم الفائدة، وهي وإن اشتملت على ما يوجب الكفر إلاّ أنها تنافي العدالة منافاة بالمعنى الأعم.

## جملة من المحرمات

قال الله تعالى: ﴿قل تعالوا أتلُ ما حرم ربكم عليكم﴾[1]، اعلم أنه كما يلزم على الناس تعلم الواجبات والعمل بها، كذلك يلزم تعلم المحرمات والاجتناب عنها، ولذا نذكر هنا غالب الحرمات التي هي محل الابتلاء.

١: الإعانة على المعصية، ٢: إعانة الظالم، ٣: الأمن من غضب الله، ٤: إنكار المعجزة، ٥: إنكار المعاد وحشر الأجساد أو أصل من أصول الدين والمذهب، ٦: إنكار ضروري من ضروريات الدين، ٧: الإعراض عن ذكر الله، ٨: الاستهزاء بالمؤمنين، ٩: الإسراف، ١٠: الإصرار على الصغاير.

١١: لبس الرجل خاتم الذهب، ١٢: الاستمناء، أي طلب المني بيد أو غير يد، نعم يجوز الاستمناء بواسطة الزوجة، ١٣: إيذاء المؤمنين، ١٤: الإعراض عن الأحكام الشرعية، ١٥: استعمال آنية الذهب أو الفضة ولو للتزيين، ١٦: الاستخفاف بالمسلمين وعدهم حقيراً، ١٧: إفشاء السر مما لا يرضى صاحبه، ١٨: إفشاء كل من الزوجين سر الآخر،

(١) سورة الأنعام: الآية ١٥١.

**١٩:** عدم إطاعة الزوجة زوجها فيما يجب عليها من إطاعته، **٢٠:** عدم إطاعة الأولاد للأبوين.

**٢١:** اللعب بالمجبس مع العوض، **٢٢:** الإقرار بالمعصية، **٢٣:** إشاعة الفاحشة، **٢٤:** الإفطار في يوم رمضان أو في صوم واجب معين بدون عذر شرعي، **٢٥:** الاحتكار، **٢٦:** عدم الاجتناب من البول أو سائر النجاسات، **٢٧:** الاعتراض على الله سبحانه في القضاء والقدر، **٢٨:** الأمر بالمنكر، **٢٩:** إيذاء الجيران، **٣٠:** أخذ الأجرة على الواجبات العينية في الجملة.

٣١: الركون إلى الظالم، ٣٢: إلقاء النفس في التهلكة، ٣٣: إلحاق الولد بغير أبيه، ٣٤: خروج المرأة بدون إذن زوجها، ٣٥: تقبيل كل من الرجل والمرأة غيره الأجنبي، ٣٦: تقبييل الشخص شخصاً آخر مع الشهوة مطلقاً إلاّ في الزوج والزوجة، والمولى والأمة، والمحلل له والمحللة، ٣٧: البدعة في الدين، ٣٨: عقد الرجل عن حليلته، ٣٩: سوء الظن بالناس مع ترتيب الأثر عليه، ٤٠: الافتراء.

٤١: التخلي مستقبلاً أو مستدبراً للقبلة، ٤٢: التكبر عن عبادة الله سبحانه، ٤٣: تزيين الرجل بالذهب، ٤٤: التنجيم في الجملة، ٤٥: التكبر، ٤٦: ترك الصلاة الواجبة، ٤٧: ترك أي واجب من الواجبات الأخر، ٤٨: تأخير الحج عن عام الاستطاعة، ٥٠: تكذيب شيء من القرآن أو الأحكام الشرعية.

٥١: ترك الإحرام، ٥٢: التبذير، ٥٣: تأخير الصلاة عن وقتها حتى تقضى، ٥٤: التحاكم عند الظالم بدون ضرورة، ٥٥: حضور الملهى، ٥٦: تزيين المرأة للرجل الأجنبي، ٥٧: تسخير الملك أو الروح أو الجن أو غيرها في الجملة، ٥٨: التنويم المغناطيسي المتداول في هذه الأزمنة في الجملة، ٥٩: التدليس في الجملة، ٦٠: تأخير قضاء الصوم إلى رمضان آخر.

٦١: ترك الأمر والمعروف والنهي عن المنكر، ٦٢: ترك تأديب الأولاد المنجر

إلى فسادهم، ٦٣: تحريم الحلال، ٦٤: تحليل الحرام، ٦٥: تبديل الوصية، ٦٦: التجسس عن العيوب، ٦٧: إخافة المؤمن، ٦٨: ترك التقية في موضع الضرورة، ٦٩: التشبه بالكفار في اللباس أو تزيين الرأس أو غيرهما في الجملة، ٧٠: جرح أحد أو قطع عضو من أعضائه.

٧١: عدم جواب السلام، ٧٢: الحكم بغير ما أنزل الله تعالى، ٧٣: حبس حقوق الله، ٧٤: حبس حقوق الناس، ٧٥: حبس أحد بغير حق، ٧٦: لبس الحرير للرجل بغير عذر شرعي، ٧٧: الحسد مع ترتيب الأثر عليه، ٧٨: إضاعة حقوق الناس، ٧٩: حفظ كتب الضلال والجرائد والمجلات المضلة وبيعها وشراؤها وتعليمها وتعلمها وترويجها، ٨٠: أكل مال اليتيم.

٨١: شرب المسكر، ٨٢: أكل الميتة، ٨٣: أكل لحم الخنزير، ٨٤: أكل لحم الحيوان المحرم الأكل، ٨٥: أكل الحيوان الذي لم يذكر عليه اسم الله تعالى أو كان فاقداً لشرط آخر من شرائط التذكية، ٨٦: أكل الطين أو سائر المحرمات، ٨٧: الخيانة، ٨٩: استعمال وبيع وشراء وترويج آلات اللهو، ٩٠: الخديعة.

٩١: خطبة المرأة ذات البعل أو في العدة، ٩٢: أكل بيضة الغنم، ٩٣: أكل سائر محرمات الذبيحة، ٩٤: بيع كلب الهراش والخنزير وشراؤهما، ٩٥: الخروج على الإمام العادل، ٩٦: أكل النجس والمتنجس وشربهما، ٩٧: الكذب على الله أو الرسول أو الإمام (عليهما السلام)، ٩٨: ضرب الدف إلاّ في العرس ونحوه مع الشرائط، ٩٩: السرقة، ١٠٠: الدياثة.

١٠١: الكذب، ١٠٢: الدخول في الأحزاب الباطلة كالشيوعية والبعثية ونحوهما، ١٠٣: الدخول في الأديان الباطلة كالصوفية والبابية ونحوهما، ١٠٤: العداء مع المؤمن، ١٠٥: الموادة مع أعداء الدين من دون ضرورة، ١٠٦: السب مطلقاً خصوصاً

بالنسبة إلى الله عز شأنه والنبي والإمام (عليهما السلام) والدين والكتاب والمذهب وسائر المقدسات الذي يرتكبه بعض الجهال والفسقة في هذا العصر، وبعض أقسامه موجب للكفر والارتداد والعياذ بالله، ١٠٧: مس كتابة القرآن بغير طهارة، ١٠٨: كون الشخص ذا لسانين فيمدح حاضراً ويذم غائباً، ١٠٩: ذم المؤمن، ١١٠: أخذ الرشوة وإعطاؤها لكتمان حق أو إظهار باطل.

١١١: أخذ الرشوة وإعطاؤها في الأمور الحكومية إلاّ لضرورة، ١١٢: قراءة المقتل بما لم يرد فيه أثر معتبر، وكذا بعض أقسام لسان الحال، ١١٣: أخذ الربا وأعطاؤه وكتابة الشهادة له والوساطة فيه، ١١٤: الذهاب إلى البلاد التي تضر بدين الإنسان، ١١٥: قطع الطريق، ١١٦: حلق اللحية أو استيصالها بالماكنة الناعمة، ١١٧: حلق لحية الغير، ١١٨: الرقص المحرم، ١١٩: المسابقة في الرايسز المعمولة في هذا العصر إلاّ أن تكون بشرائط السبق، ١٢٠: الذهاب إلى المدارس الموجب للفساد.

١٢١: الذهاب إلى الحمامات والمدارس والأحواض التي تختلط فيها النساء والرجال، ١٢٢: الرد على العلماء فيما يحكمون به من الأحكام الشرعية، ١٢٣: الرضا بالمعصية، ١٢٤: الزنا، ١٢٥: الضرب بغير حق، ١٢٦: ضرب الأولاد أزيد من قدر التأديب، ١٢٧: الرمي بالزنا، ١٢٨: النميمة، ١٢٩: الاستماع إليها، ١٣٠: حضور السينما للفساد.

١٣١: السعي في خراب المساجد، ١٣٢: السعاية عند الظلمة، ١٣٣: عمل آلات اللهو والقمار والصليب ونحوها، ١٣٤: السحر، ١٣٥: سد شارع المسلمين، ١٣٦: تعيير المؤمن، ١٣٧: استصغار الذنب المنجر إلى تأخير التوبة، ١٣٨: سفور النساء وخروجهن مكشفات، ١٣٩: الشرك بالله العظيم، ١٤٠: إشاعة الفاحشة.

١٤١: مخالفة اليمين، ١٤٢: نقض العهد، ١٤٣: شهادة الزور، ١٤٤: المشارطة إلاّ في الأمور المذكورة في كتاب السبق والرماية، ١٤٥: الشعبذة،

١٤٦: لعب الشطرنج، ١٤٧: تصوير ذي الروح من الإنسان والحيوان للعبادة، ١٤٨: تضييع الرجل من يعوله، ١٤٩: اللعب بالطيارة الورقية المستلزم للحرام، ١٥٠: الظلم والتعدي.

١٥١: الظهار، ١٥٢: عقوق الوالدين، ١٥٣: أن تعمل المرأة ما يوجب محبة الزوج لها بدون اختياره من الطلسمات ونحوها التي لم ترد من الشرع، ١٥٤: الغضب بالباطل، ١٥٥: العُجب في العبادة، ١٥٦: الغش، ١٥٧: التغني والاستماع إليه، ١٥٨: الغصب، ١٥٩: الغضب المستلزم للحرام، ١٦٠: الغيبة والاستماع إليها.

١٦١: الفساد في الأرض، ١٦٢: الفتنة، ١٦٣: الفسق والفجور، ١٦٤: بيع المصحف الشريف، ١٦٥: بيع السلاح للكافر الحربي، ١٦٦: القيافة في الجملة، ١٦٧: اللعب بالقمار، ١٦٨: قطع الصلاة الواجبة، ١٦٩: اليمين الفاجرة، ١٧٠: القيادة.

١٧١: قطع الرحم، ١٧٢: جعل الأولاد لله تعالى، ١٧٣: الكهانة، ١٧٤: تطيير الحمام المستلزم للحرام، ١٧٥: الإضلال عن سبيل الله، ١٧٦: القتل بغير حق، ١٧٧: تزويج المرأة المحرمة بنسب أو رضاع أو مصاهرة، ١٧٨: تزويج الرجل المحرم كذلك، ١٧٩: التخلف عن الجهاد، ١٨٠: الفرار من الزحف.

١٨١: الكفر، ١٨٢: التكسب بما يحرم التكسب به، ١٨٣: تطفيف الكيل والوزن، ١٨٤: كتمان الشهادة، ١٨٥: كتمان الحق، ١٨٦: التشبيب بالمرأة العفيفة أو الغلام في الجملة، ١٨٧: هجاء المؤمن في الشعر ونحوه، ١٨٨: كشف العورة عند الناظر المحترم، ١٨٩: اللواط، ١٩٠: اللهو واللعب في الجملة.

١٩١: لمس جسم الأجنبي أو الأجنبية، ١٩٢: اللمس مطلقاً مع الشهوة في غير الزوج والزوجة، والمولى والأمة، والمحلل له والمحللة، ١٩٣: استعمال المسكرات مطلقاً، شرباً وسقياً، وبيعاً وشراءً، وغرس شجرها بهذا القصد وعملها، والتصرف في ثمنها، والذهاب بها إلى أحد، وإجارة الدكان أو المركوب أو شيء آخر لها، وكذا سائر استعمالاتها كمعالجة الجروح لغير ضرورة ونحوها، ١٩٤: مخالفة النذر، ١٩٥: ارتكاب محرمات الإحرام، ١٩٦: مراجعة القائف والساحر والكاهن وأهل التسخير والشعبذة ومن يحكم بالنظر إلى الماء أو المرآة أو الطست أو الظفر أو البيضة أو نحوها وأهل التنويم المغناطيسي ومن يحضر الأرواح وأمثال هؤلاء ممن يخبر بواسطة هذه الأشياء ونحوها الملازم للحرام، ١٩٧: مباشرة النساء بعضهن مع بعض بالشهوة، ١٩٨: مباشرة الرجال بعضهم مع بعض كذلك، ١٩٩: منع الزكاة أو الخمس أو سائر الحقوق الواجبة، ٢٠٠: تأخير الحقوق.

٢٠١: مصافحة الأجنبي مع الأجنبية، ٢٠٢: المحادة مع الله أو الرسول أو الأئمة (عليهم السلام)، ٢٠٣: المراء، ٢٠٤: السكر، ٢٠٥: المجادلة في الجملة، ٢٠٦: مشاقة النبي (صلى الله عليه وآله)، ٢٠٧: الإحاد خصوصاً في بيت الله تعالى، ٢٠٨: المنع عن المسجد، ٢٠٩: المساحقة، ٢١٠: عمل الصور المجسمة وترويجها وبيعها وشرائها وأمثال ذلك للعبادة.

٢١١: المكث في المسجد في حال الجنابة أو الحيض أو النفاس، ٢١٢: العبور من المسجدين الأعظمين لهؤلاء، ٢١٣: تنجيس المساجد، ٢١٤: النوح بالباطل أو الاستماع إليه، ٢١٥: حبس المرأة الأجنبية أو الغلام لفعل القبيح وبالعكس، ٢١٦: النظر إلى عورة الغير حراماً، ٢١٧: التطلع في دور الجيران،

٢١٨: الجلوس على مائدة فيها الخمر، ٢١٩: النفاق، ٢٢٠: النهي عن المعروف.

٢٢١: اللعب بالنرد، ٢٢٢: الجلوس في مجالس الخائضين في آيات الله تعالى، ٢٢٣: عدم المقاربة مع الزوجة عند وجوبها، ٢٢٤: وطي البنت قبل إكمالها لتسع، ٢٢٥: القنوط من رحمة الله تعالى، ٢٢٦: القذف بالزنا أو اللواط أو السحق، ٢٢٧: النظر إلى المرأة الأجنبية، ٢٢٨: النظر إلى الغلام أو المحارم بشهوة، ٢٢٩: نبش القبر، ٢٣٠: إتيان الصلاة والركوع والسجود لغير الله تعالى.

٢٣١: الدخول في وظائف الظلمة، ٢٣٢: هتك حرمة الكعبة أو إحدى المقدسات الشرعية، ٢٣٣: المجالسة مع أهل البدعة في الجملة، ٢٣٤: هجر المؤمن في الجملة، ٢٣٥: عدم تعلم العقائد الأصولية والأحكام الفرعية، ٢٣٦: تعليم العلوم الباطلة وتعلمها لغير أهل الحق المريد لنقضها، ٢٣٧: عدم تعليم العقائد والأحكام للجاهل، ٢٣٨: الحلف بالبراءة من الله أو الرسول أو الأئمة (عليهم السلام) أو من دين محمد (صلى الله عليه وآله)، ٢٣٩: ترويج الباطل، ٢٤٠: إماتة الحق.

واعلم أن بعض المحرمات المذكورة داخلة في بعض آخر، لكن لما كان تأكيده شديداً أو نص به في آية أو رواية ذكرناه.

إلى غيرها من المحرمات.

ولا يخفى أن بعض المذكورات كفر، وبعضها شرك، وبعضها من الكبائر، وبعضها موجب للكفارة والتعزير والحد، كما فصل في محلها من الكتب المفصلة.

(**مسألة ١٠**): فيها فروع:

**((الحرمة الفعلية في حق فاعلها))**

الأول: يشترط في المعصية المسقطة للعدالة أن تكون حراماً فعلياً في حق الفاعل، فإن ارتكب الحرام جاهلاً بالموضوع، فيما لا يلزم فيه الفحص، أو بعد الفحص وعدم اطلاعه، أو بالحكم بعد الفحص أو جهلاً أو غفلةً أو اضطراراً ونحوه لم يقدح في العدالة، لأنه ليس بمكلف حينئذ، وكذا في ترك الواجب.

وفي المستند ادعى الإجماع على عدم قدح مثل ذلك في العدالة.

ولا فرق في فعل المعصية معذوراً فيه أن يكون مجتهداً أو مقلداً.

وهل يشترط في العدالة أن يكون تركه لها لأجل كونها معصية، أو يكفي كون الترك لعدم تمكنه منها وإن كان بانياً على فعلها لو قدر عليه، أو كان غير ملتفت إلى ذلك الحرام إطلاقاً، الظاهر أنه إن قلنا إن العدالة اجتناب المحرمات كان الترك مطلقاً كافياً، لأنه مجتنب فعلاً، وإن قلنا إنها الملكة، كما هو الظاهر من قوله (عليه السلام): «الستر والعفاف» ونحوه، لم يكف الترك عن عدم تمكن.

أما الترك عن عدم التفات، فإن كان ذلك مصادفاً للملكة كفى، وإلا لم يكف.

وعلى هذا فإذا شك في كون الترك عن ملكة، أو عن عدم تمكن لم ينفع في العدالة، لأنه على كونها ملكة أمر وجودي يحتاج إلى الإحراز.

**((لا فرق في عدالة الرجل والمرأة))**

الثاني: لا فرق في عدالة الرجل والمرأة في كون كلتيهما ملكة في النفس على القول بأنها ملكة، أو اجتناب المحرمات على القول الآخر، فكما يعتبر في شهادة الرجل العدالة، كذلك المعتبر في شهادة المرأة.

وقد ادعى المستند على عدم الفرق الإجماع المركب، والظاهر إمكان ادعاء الإجماع البسيط، حيث إن إطلاقاتهم تشمل الصنفين، ولم يظهر من الشيخ في النهاية المخالفة حيث إنه بعد ما فسر العدل بما في صحيحة ابن أبي يعفور، قال: «ويعتبر في شهادة

النساء الإيمان والستر والعفاف»[1]، إلى آخر ما في رواية عبد الكريم، حيث قال (عليه السلام): «تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كن مستورات من أهل البيوتات، معروفات بالستر والعفاف، مطيعات للأزواج، تاركات للبذاء والتبرج إلى الرجال في أنديتهم»[2].

ومن الواضح، أن لا يراد بها شيء غير ما في صحيحة ابن أبي يعفور.

أما قوله (عليه السلام): «من أهل البيوتات»، فالمراد بذلك ظاهراً الطريق إلى معرفة العدل، إذ أهل البيوتات معروفات، بخلاف نساء البوادي وهن لا بيت لهن، حيث لا معرف لها، وإن كانت عادلة إذا كان ذات ملكة، أو لأنهن غالباً من الأعراب الذين قال الله عنهم: ﴿الأعراب أشد كفراً ونفاقاً﴾[3]، إذ تغلب الغلظة والجفوة والانحراف في نساء أهل البادية.

**((العدالة في الطفل الشاهد))**

الثالث: الظاهر أن الطفل الذي يشهد فتقبل شهادته يجب أن يتصف بالعدالة، وقد تقدم هنا وفي كتاب الديات قبول شهادة الأطفال في بعض الأمور، كما لو شهدوا على غرق طفل، إلى غير ذلك.

وعلى هذا، فلو لم يكن الولد مستقيماً لم تقبل شهادته، وإطلاق رواية قبول شهادته ليس من هذا الحيث، فلا إطلاق لها يؤخذ به.

ومنه يعلم أن قول العلامة في محكي المختلف في بحث الإمامة في الصلاة: العدالة غير متحققة في الصبي لأنها هيئة قائمة للنفس يقتضي البعث على ملازمة الطاعات والانتهاء عن المحرمات، وكل ذلك فرع التكليف، وعن فخر المحققين في الإيضاح مثل ذلك، غير ظاهر الوجه، إذ لو أرادا أنها لا يمكن أن تحصل في الصبي،

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٨ الباب ٤١ ح١.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٤ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح٢٠.

(٣) سورة التوبة: الآية ٩٧.

ففيه: إنه خلاف المعلوم، فمن الممكن بل الموجود خارجاً وجود صبي يخاف الله فلا يكذب ولا يزني ولا يعمل السيئات، إذ الصبي أيضاً عليه محرمات كالزنا واللواط، وما لا يمدح منه كالكذب ونحوه، وإن كان بعض المحرمات على الكبار ليس محرماً على الصبي، مثل لبس الذهب للصبيان وكشف الرأس في الصلاة للصبايا.

وإن أرادا أنه لا تكليف عليهم ولو في الجملة، فهو خلاف النص والإجماع، ولذا قلنا في بعض مباحث (الفقه) أن دليل رفع القلم محكم إلاّ في ما علم خروجه، ولو لم يكن عليهم تكليف إطلاقاً فلماذا عليهم التعزير في بعض المحرمات.

ومنه يعلم الإشكال فيما ذكره المستند من الاستدلال، بعد أن أيدهما، بأن الأصل عدم تحقق العدالة فيه، حيث إن الأخبار المثبتة لها ظاهرة في المكلفين، بل الصحيحة صريحة فيهم لقوله: «بم يعرف عدالة الرجل»[1]، إذ العدالة المذكورة فيها إما هي الأفعال المذكورة في الصحيحة، أو صفة باعثة عليها، والمراد من البعث والمتبادر منه هو البعث فعلاً وهو في الصبي غير ممكن، إذ لا كبيرة عليه ولا صغيرة، ولا كف عليه ولا ستر، إلى آخر كلامه.

إذ الأصل غير أصيل، والظهور في المكلفين تبادر بدوي، ولفظ (الرجل) غير ضار بعد وضوح عدم الخصوصية ولذا يشمل المرأة أيضاً، وغير المكلف عليه كف وستر إن أراد اتصافه بالعدالة، وقد عرفت في جواب العلامة وولده (رحمهما الله) وجود المحرمات والقبائح على الصبيان، والله سبحانه العالم.

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٨ الباب ٤١ من أبواب كتاب الشهادات ح١.

((يشترط أن لا يكون الشاهد متهما))

(**مسألة ١١**): من شروط الشاهد أن لا يكون متهماً، قال في الشرائع في جملة شروط الشاهد: ارتفاع التهمة، وعلق عليه الجواهر بقوله: في الجملة بلا خلاف أجده فيه نصاً وفتوىً، بل الإجماع بقسميه عليه، بل النصوص فيه مستفيضة أو متواترة.

وفي المستند بلا خلاف يوجد كما قيل، بل بالإجماع كما في المسالك والمفاتيح وشرحه وغيرها، وإنما قيد الجواهر به في الجملة لما ذكره كشف اللثام بأنه وقع الاتفاق على أنها لا ترد بأية تهمة كانت، وإلا ردت أكثر الشهادات لاحتمال التهمة، وفي الدروس ليس كل تهمة تدفع الشهادة بالإجماع، ويدل عليه شهادة أمير المؤمنين (عليه السلام) والحسنين (عليهما السلام) للصديقة (عليها السلام)، وشهادة قنبر لعلي (عليه السلام) في قصة الدرع، إلى غير ذلك.

وكيف كان، فيدل على اشتراط عدم التهمة متواتر الروايات.

فعن عبد الله بن سنان، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ما يرد من الشهود، قال: فقال: «الظنين والمتهم»، قال: قلت: فالفاسق والخائن، قال: «ذلك يدخل في الظنين»[1].

وعن سليمان بن خالد، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام)، وذكر مثله إلاّ أنه قال: «الظنين والخصم»[2].

وفي رواية أبي بصير، عنه (عليه السلام) مثله، إلاّ أنه ذكر: «الظنين والمتهم والخصم»[3].

وعن الحلبي، أنه سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عما يرد من الشهود، فقال:

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٤ الباب ٣٠ من أبواب الشهادات ح١.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٤ الباب ٣٠ من أبواب الشهادات ح٢.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٥ الباب ٣٠ من أبواب كتاب الشهادات ح٣.

«الظنين والمتهم والخصم»، قال: قلت: فالفاسق والخائن، فقال: «هذا يدخل في الظنين»[1].

وعن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «لم تجز شهادة الصبي ولا خصم ولا متهم ولا ظنين»[2].

وعن معاني الأخبار، قال: قال النبي (صلى الله عليه وآله): «لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة، ولا ذي غمز على أخيه، ولا ظنين في ولاء ولا قرابة، ولا القانع مع أهل البيت»[3].

قال الصدوق: الغمز الشحناء، والعداوة والظنين المتهم في دينه، والظنين في الولاء والقرابة الذي يتهم بالدعاء إلى غير أبيه والمتولي غير مواليه، والقانع مع أهل البيت الرجل يكون مع قوم في حاشيتهم كالخادم لهم والتابع والأجير ونحوه.

وعن سماعة، قال: سألته (عليه السلام) عما يرد من الشهود، فقال: «المريب والخصم والشريك ودافع مغرم والأجير والعبد والتابع والمتهم، كل هؤلاء ترد شهادتهم»[4].

ثم الظاهر أن رد شهادة المتهم الذي ليس في دينه وعدالته مغمز، عزيمة لا رخصة، مثلاً الشريك يرد شهادته وإن قبل المشهود عليه ذلك، وفائدته تظهر فيما لم تكن الشهادة على نفسه، وإلاّ تقبل الشهادة من باب إقرار العقلاء، كما أنه كذلك في الفاسق.

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٥ الباب ٣٠ من أبواب كتاب الشهادات ح٥.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٥ الباب ٣٠ من كتاب الشهادات ح٦.

(٣) المستدرك: ج٢ ص٢١٣ الباب ٢٦ من كتاب الشهادات ح٨.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٨ الباب ٣٢ من كتاب الشهادات ح٣.

قال أبو عبد الله (عليه السلام) في خبر الجراح المدائني: «لا أقبل شهادة فاسق إلاّ على نفسه»[1].

وعن محمد بن قيس، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يقول: «لا آخذ بقول عراف ولا قائف ولا لص، ولا أقبل شهادة الفاسق إلاّ على نفسه»[2].

ومن الواضح أنه إذا قال الفاسق: هذه ليست زوجتي، لا يقبل قوله بمجرد ذلك إذا كانت المرأة مدعية زوجيتها، قبل إجراء موازين الحكم، لأنها ليست شهادة على نفسه، بل شهادة في حق غيره.

نعم إذا قال: فلان يطلبني كذا، قبلت لأنها شهادة في حق نفسه.

وكيف كان، فهل المراد بالمتهم المتهم في دينه مطلقاً، كما قاله الصدوق والوافي، أو المراد المتهم في هذه القضية الخاصة كما قاله آخر، الظاهر الثاني بقرينة الانصراف وإردافه بالظنين، فلو أريد بالمتهم كل متهم في دينه كان عطفاً تفسيرياً.

وهذا لا ينافي ما ذكره الصحاح وغيره من تفسير الظنين بالمتهم، إذ ذلك فيما لا قرينة، وحيث أردف الظنين بالمتهم في المقام لابد وأن يراد بالمتهم غير ما أريد من الظنين، وإلا كان من عطف الخاص على العام وهو خلاف الظاهر.

وعليه فالمراد بالظنين من يناله ظن الانحراف، أما قوله سبحانه: ﴿وما هو على الغيب بضنين﴾ فهو بالضاد، ويدل على ذلك مادة الظن أيضاً، والمراد بالمتهم من يتهم في هذه القضية وإن لم يكن ظنيناً بقول عام، فليس العطف تفسيرياً، ولا من

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٥ الباب ٣٠ من كتاب الشهادات ح٤.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٨ الباب ٣٢ من أبواب الشهادات ح٤.

عطف الخاص على العام.

أما احتمال أن يكون من عطف العام على الخاص بأن يكون المراد بالظنين من يظن انحرافه، أما المتهم فهو يشمل المشكوك والموهوم انحرافه، فهو خلاف الظاهر، بل السياق يقتضي ما ذكرناه، فكأنه قال (عليه السلام): لا يكون متهماً في نفسه مطلقاً ولا متهماً في هذه القضية الخاصة، كما يقال: لا تأتني بإنسان كسلان ولا بمن يكسل في هذا العمل الخاص.

ثم الظاهر من لفظ (المتهم) المتهم فعلاً، فإنه بالإضافة إلى ظهور المشتق في الفعلية لا الشأنية، فإن إرادفه بمثل التابع وغيره الظاهر في فعلية تلك الصفات، مما يؤيد إرادة الفعلية، فإذا لم يكن متهماً فعلاً، وإن كان له شأنية الاتهام لقرابة أو صداقة أو زوجية أو جر نفع أو ما أشبه لم يضر ذلك، لشمول إطلاقات الأدلة له بدون شمول استثناء المتهم.

وكذلك المتهم أمر واقعي لا علمي، كسائر الألفاظ التي تحمل على الواقعية لا العلمية، فلو رد شهادته بزعم أنه متهم ثم ظهر عدم كونه متهماً أخذت بشهادته، ولو انعكس بأن قبل شهادته بزعم أنه ليس بمتهم، ثم ظهر كونه متهماً ردت شهادته.

ثم إن في المقام أدلة مطلقة في رد شهادة المتهم مما يشمل كل متهم، وأدلة خاصة في رد شهادة بعض أقسام المتهم، والإجماع المكرر في كلامهم من عدم رد شهادة كل متهم، كما في الدروس وكشف اللثام وغيرهما.

وفي المستند جعل التعارض بين أخبار قبول شهادة العادل وبين أخبار رد شهادة المتهم بالعموم من وجه، فيجب الرجوع إلى حكم الأصول وهي عدم القبول، ثم جعل الترجيح مع أخبار قبول شهادة العدل في مورد الاجتماع بالأحدثية التي هي من المرجحات،

لأن من أخبار القبول ما ورد عن العسكري (عليه السلام)، وبالأكثرية عدداً التي مرجعها إلى الأشهرية رواية، والأصرحية دلالة، إذ أخبار قبول الشهادة صريحة بخلاف أخبار المتهم ففيها إجمال من جهة المعنى، لما عرفت من الاختلاف في معنى المتهم، ومن جهة ما اتهم به، فإنه يمكن أن يكون الدين والفسق والمعاصي الخاصة والكذب في الشهادة، أو في خصوص هذه الشهادة الخاصة، أو من اتهم بجر نفع لنفسه، أو دفع ضرر منه، ومن جهة من اتهم عنده، فإن شخصاً قد يكون متهماً عند شخص دون غيره، ويصدق عليه المتهم، وليس المراد هنا إلاّ المتهم عند الحاكم بشهادة الزور، أي المظنون كونه مائلاً عن الحق في الشهادة، إلى آخر كلامه (رحمه الله).

ويرد عليه أولاً: إن أخبار المتهم أخص مطلقاً، كأخبار عدم قبول شهادة ولد الزنا ونحوها.

وثانياً: إن الأحدثية غير مأخوذ بها في الترجيح.

وثالثاً: والأكثرية كذلك، كما لا يخفى على من راجع الفقه، بل هو (رحمه الله) بنفسه لم يعمل بذلك في سائر الموارد، ولا بالأحدثية عند التعارض إلاّ نادراً.

ورابعاً: الظهور موجود في المتهم، ومثله كاف في التعارض إذا كان عموم من وجه، والمناقشة بمثل ما ذكره آتية في أخبار العدل من جهة لفظ العدالة والستر والعفاف والخير والصالح والمرضي وغيرها.

وعلى هذا، فإذا كنا نحن والطائفتين كان اللازم تقديم أخبار المتهم، أما وقد قام الإجماع القطعي والسيرة القطعية والعمل بشهادة بعض المذكورين من المتهمين في النص والفتوى، فاللازم تخصيص أخبار المتهم بالقدر المتيقن

الذي جعله العلامة في القواعد ستة، وعد الشرائع وغيره أعداداً معدودة فقط كما سيأتي، بل قال الجواهر: (إن انحصار رد الشهادة في الموارد المذكورة ضروري، وذلك للقطع من النص والإجماع بعدم إرادة العنوانية في نصوص المتهم على وجه يراد أن المانع مصداقه إلاّ ما خرج، بل المراد تهمة خاصة شرعية لا عرفيه، فيقتصر على ما ذكر في النص والفتوى، لأصالة عدم غيره، فيبقى عموم قبول شهادة العدل بحاله) انتهى ملخصاً.

وعلى هذا، يكون المرجع في سائر المتهمين عموم دليل حجية أخبار العدل، وهذا وإن كان بالنتيجة موافقاً لما ذكره النراقي (رحمه الله) إلاّ أنه ليس بالملاك الذي ذكره.

ثم لا يخفى أن رد شهادة المتهم ليس معناه سقوطه عن العدالة حتى تسقط شهادته مطلقاً، أو لا تصح الصلاة خلفه بعد ذلك، إذ الاتهام ليس معناه أنه فاسق أو ساقط الملكة، إذ الاتهام عبارة عن احتمال عصيانه، والعدالة الظاهرية لا تنافي احتمال العصيان.

نعم، لا يجتمع العلم بكونه ذا ملكة، واحتمال أنه عاص، إذا ورد الأمران كلاهما في مورد واحد، أي بالنسبة إلى الواقع وحقيقه الحال، ولذا لو ظن الإنسان كذب العادل أو شك لم يضر ذلك الظن أو الشك عدالته الظاهرية الحاصلة بأسبابها، فيصح الطلاق أمامه والصلاة خلفه والحكم حسب شهادته، ولذا قال المستند: (إن الظن بالاتهام وإن كان منافياً لمعرفة العدالة الواقعية، ولكنه غير مناف لمعرفة العدالة الشرعية التي هي مناط قبول الشهادة، لأن الشارع أقام استصحاب العدالة مقام العلم بها، وأمر بعدم نقض العلم بها بالشك ولا بالظن، فمثل ذلك الشخص عادل شرعاً) انتهى.

إذا عرفت ذلك، فتحقيق الحال في هذا المقام في ضمن مسائل.

((من تجر شهادته نفعاً))

(**مسألة ١٢**): قال في الشرائع: (لا تقبل شهادة من تجر شهادته نفعاً، كالشريك فيما هو شريك فيه، ولا تقبل شهادة من يستدفع بشهادته ضرراً، كشهادة أحد العاقلة بجرح شهود الجناية، والوصي والوكيل بجرح شهود المدعي على الوصي أو الموكل) انتهى.

وذلك بحيث تقتضي الشهادة المشاركة له فيه كما في الجواهر، وعن الدروس والروضة والرياض وذلك بأن يقول الشريك هو بيننا، فيشهد الشريك بذلك، لأنه في الحقيقة مدع وشاهد في حال واحد بالنسبة إلى ماله، وإن لم يكن كذلك بالنسبة إلى مال شريكه.

وقال في الجواهر في وجه كلامه الثاني: ضرورة كون الجارح في الجميع هو المدعى عليه، فلا وجه لقبول شهادته في دفع الدعوى عنه.

ويدل على عدم قبول شهادة الشريك بالنسبة إلى المال المشترك جملة من الروايات:

مثل ما رواه الكافي، عن عبد الرحمان بن أبي عبد الله، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن ثلاثة شركاء شهد اثنان عن واحد، قال: «لا تجوز شهادتهما»[1].

والظاهر أن معنى (عن) اللام، فالشهادة كانت لمال مشترك بينهم.

وما رواه الفقيه والتهذيبان، عن أبان، قال: سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن شريكين شهد أحدهما لصاحبه، قال: «تجوز شهادته إلاّ في شيء له فيه نصيب»[2].

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٢ الباب ٢٧ من أبواب الشهادات ح١.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٢ الباب ٢٧ من أبواب الشهادات ح٣.

وعن سماعة، قال: سألته عما يرد من الشهود، فقال: «المريب والخصم والشريك»[1].

وعن الدعائم، عن علي (عليه السلام)، قال: «لا تجوز شهادة الشريك لشريكه فيما هو بينهما، ويجوز في غير ذلك ما ليس له فيه شركة»[2].

وعن الجعفريات، عن علي (عليه السلام)، قال: «إنه كان لا يجيز شهادة الشريك لشريكه، وكان يجيز شهادة الشريك على شريكه»[3].

وعن الدعائم، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، إنه قال: «من شهد شهادة فيما له حظ أو حق لم تجز شهادته له ولا لغيره ممن شهد له معه»[4].

والرضوي (عليه السلام): «ولا يجوز شهادة الرجل لشريكه إلاّ فيما لا يعود نفعه عليه»[5].

إلى غير ذلك.

وأضاف المستند الاستدلال لذلك بالأخبار الدالة على كون «البينة على المدعي» بأنه من الشهادة للنفس ولا تشمله الأدلة.

**((صور المسألة وحكمها))**

إذا عرفت هذا، قلنا للمسألة صور:

الأولى: أن يكون هناك مال مشترك يدعيه أحدهما ويشهد الآخر بأنه لهما، وفي المقام لا تقبل الشهادة بالنسبة إلى كل مال، أما بالنسبة إلى قدر مال الشريك المدعى، فالظاهر القبول للأصل، ولأنه لا يجر نفعاً إلى نفسه.

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٨ الباب ٣٢ من أبواب الشهادات ح٣.

(٢) المستدرك: ج٣ ص٢١٢ الباب ٣٢ من أبواب الشهادات ح٢.

(٣) المستدرك: ج٣ ص٢١٢ الباب ٣٢ من أبواب الشهادات ح٢.

(٤) المستدرك: ج٣ ص٢١٢ الباب ٣٢ من أبواب الشهادات ح٤.

(٥) المستدرك: ج٣ ص٢١٢ الباب ٣٢ من أبواب الشهادات ح٦.

وقد روي عن النبي (صلى الله عليه وآله)، «إنه نهى أن تجاز شهادة الخصم والظنين والجار إلى نفسه منفعة»[1].

وقد ذكر كاشف اللثام وغيره بأن وجه المنع عن قبول الشهادة أن الشاهد مدع، وذلك لا يستقيم بالنسبة إلى مال الشريك، وإنما يأتي بالنسبة إلى الشهادة على المال المشترك الذي إن قبلت شهادته كان بعض المال له، بل هو ظاهر ذيل حديث الدعائم، حيث إن حصة الشريك المشهود عليها ليس للشاهد فيها شركة[2]، وكذلك هو الظاهر من خبر الدعائم الثاني، والرضوي، إلى غير ذلك فتأمل.

ومنه يعلم أنه لو ادعى زيد شيئاً وشهد له عمرو، ثم ظهر أنه كان شريكه فيه ردت شهادته بقدر ما للشاهد، سواء علم بذلك حين الشهادة أم لا، لإطلاق الأدلة.

أما إذا أقر المدعي بعد استيلائه على المال بأن للشاهد بعضه، فهل إقراره بمنزلة الواقع حتى ترد شهادته بالنسبة، أم لا، احتمالان، لا يبعد الرد، فحاله حال إقراره قبل ثبوت أن المال للمدعي، مثلاً ادعى زيد أن الدار لهما واستشهد بعمرو، وعمرو لا يعلم أنه شريك في الدار، وإنما يقر بذلك زيد فقط، فإنه لا تقبل شهادته بالنسبة إلى نصف الدار مثلاً.

وعلى أي حال، فالقدر المردود من شهادة الشريك هو بالنسبة لا في الكل، ولا مانع من تبعيض الشهادة، إذ الشهادة بمنزلة النكاح والبيع والطلاق وغير ذلك تتعدد حسب تعدد المتعلق.

فلو نكح في صيغة واحدة زوجتين ثم ظهر كون إحداهما أخته من الرضاعة

(١) المستدرك: ج٣ ص٢١٢ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح١٢.

(٢) المستدرك: ج٣ ص٢١٢ الباب ٢٢.

لم يبطل النكاح بالنسبة إلى الأخرى، وكذلك إذا طلقهما ثم ظهر عدم صحة طلاق إحداهما لأنها حائض في غير المستثنيات، صح طلاق الثانية، أو اشترى دارين بصيغة واحدة ثم ظهرت إحداهما مستحقة ولم يجز المالك الفضولي، إلى غير ذلك من الأمثلة.

فاحتمال بطلان الشهادة في الكل لأنها على شيء واحد، فإما أن تصح أو لا تصح، لا وجه له.

وما ذكرناه هو الذي اختاره بعض الفقهاء، وكما تبطل الشهادة بالنسبة إلى مال نفسه في الشركة، كذلك تبطل الشهادة بالنسبة إلى الحق المشترك والزوجة وغير ذلك، مثلاً ادعى أحدهما أن المحجر لهما، أو أن هاتين زوجتان لهما، فإن الحق إنما يصح للشريك بقدره لا بالنسبة إلى كل المحجر، ويثبت الأمر بالنسبة إلى زوجة المدعي لا زوجة الشاهد، وإن كان هذا خارجاً عن مسألة الشركة، وقد تقدم رواية الدعائم، عن الصادق (عليه السلام) فيما له حظ أو حق[1].

الثانية: لا يضر جر النفع مستقبلاً، كما إذا كان مورثهم قبيل الموت وادعى شيئاً وشهد عليه الوارث مستقبلاً لم تضر شهادته، لأنه خلاف ظاهر النص والفتوى، كما سيأتي في القريب، وقد شهد علي والحسنان (عليهم السلام) لفاطمة (عليها السلام) مع أنهم كانوا وراثها.

الثالثة: لو قال المدعي: إنه لنا، وقال الشاهد: بل هو له وحده وليس لي فيه نصيب، فالظاهر قبول الشهادة في الكل، إذ إقرار المدعي لا ينفع في جعل الشاهد شريكاً، فهو لا يجر نفعاً إلى نفسه، وإذا قبلت دعواه كان بالنسبة إلى قدر إقراره، حاله حال ما إذا قال ذو اليد: إن المال لزيد، وقال زيد: إنه ليس لي،

---

(١) المستدرك: ج٣ ص٢١٢ الباب ٢٢ من أبواب الشهادات ح٤.

حيث إن الحاكم يأخذ المال ويصرفه كما يشاء، وليس المقام من مسألة العدل بأن يقسم بينهما، لأن كونه لهما غير مقطوع به فلعله لإنسان آخر.

نعم إذا علمنا بأنه لأحدهما كان مجالاً لقاعدة العدل، ويحتمل حينئذ أن لا تقبل شهادته إلاّ بقدر نصف المال، لأنه بالنسبة إلى النصف الآخر يجر بالأخرة نفعاً إلى نفسه، ولو بالأول.

الرابعة: ولو قال المالك للشاهد: إني أعطيك نصفه إذ استوليت عليه، لم يضر ذلك بشهادته، فإنه وإن جر نفعاً بالأول إلى نفسه، لكن ليس مشمولاً للنص والفتوى.

الخامسة: لو شهد بأن زيداً أتلف من عمرو كذا، أو استقرض منه كذا، أو غصب منه كذا، وكان المال مشتركاً بين الشاهد والمشهود له، صحت الشهادة بالنسبة إلى حصة الشريك لا بالنسبة إلى حصة نفسه، إذ لا دليل على بطلانها بالنسبة إلى حصة الشريك.

ومنه يعلم أنه لا وجه لقول الجواهر: (إن ظاهر النص والفتوى بطلان الشهادة حتى بالنسبة إلى حصة الشريك، وإن قلنا بتبعيض الشهادة في غيره فيكون هذا الفرد خارجاً منه حينئذ) إلخ، إذ لا وجه لخروج هذا الفرد، وقد عرفت أن ظاهر الأدلة البطلان بالنسبة إلى حصة نفسه، وأي فرق بين ما استثناه وما لم يستثنه.

ومنه يعلم ما لو شهد شريكان للشريك الثالث حيث تصح بالنسبة إلى حصة الشريك الثالث لا حصتهما، لا أن تبطل الشهادة مطلقاً.

ويؤيده ما رواه التهذيب، سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن ثلاثة شركاء ادعى واحد وشهد الاثنان، قال: «تجوز».

((بعض من لا تقبل شهادته))

ثم هناك جملة أخرى من الذين لا تقبل شهادتهم لانطباق الميزان السابق (وهو من تجر شهادته نفعاً اليه) عليهم:

الأول: الوصي والوكيل في محل ولاية الأول وتصرف الثاني، وذلك لاستلزام ثبوت حق التسلط بالوصاية والوكالة له، خصوصاً إذا كان لهما مال في قبال تعبهما، بل الحكم كذلك، وإن كان عليهما تعب من المزاولة، إذ نفس التسلط فائدة ونفع يرغب فيها العقلاء، كما أن الشركة التي تقدم الكلام فيها أيضاً كذلك، فإن المال المشترك إذا كان سبباً لتعب الشريك الشاهد مما لا يرغب فيه لم يكن ذلك مجوزاً لقبول شهادته، لإطلاق دليل عدم قبول شهادة الشريك.

وكيف كان، فقد قال المستند: في الوصي والوكيل ادعى في الكفاية شهرة الرد فيهما، بل قيل في الأول كادت أن تكون إجماعاً.

وقال في الجواهر: المشهور عدم قبول شهادتهما فيما لهما الولاية عليه، بل في الرياض إنها شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً كما هو ظاهر جماعة.

إلى أن قال: ولا ينبغي التأمل في ذلك مع فرض الأجرة لهما على التصرف في المشهود عليه، بل ومطلقاً إذا كانا هما المدعيين لمعلومية قيام الوصي والوكيل مقام الموصي والموكل المانع ذلك عن صحة شهادتهما إلخ.

ويدل عليه بالإضافة إلى ذلك، بعض الروايات المتقدمة، كقوله (عليه السلام): «حظ أو حق»[1]، وغيره.

لكن ربما ينافي ذلك ما رواه المشايخ الثلاثة، من مكاتبة الصفار إلى أبي الحسن (عليه السلام): هل تقبل شهادة الوصي للميت بدين له على رجل مع شاهد آخر عدل، فوقع (عليه السلام): «إذا شهد معه آخر عدل فعلى المدعي يمين»،

(١) المستدرك: ج٣ ص٢١٢ الباب ٢٢ من أبواب الشهادات ح٤.

كتب: أيجوز للوصي أن يشهد لوارث الميت صغيراً أو كبيراً وهو القابض للصغير وليس للكبير بقابض، فوقع (عليه السلام): «نعم وينبغي للوصي أن يشهد بالحق ولا يكتم الشهادة»، وكتب: أو تقبل شهادة الوصي على الميت مع شاهد آخر عدل، فوقع (عليه السلام): «نعم من بعد يمين»[1].

قال في محكي الوافي: إنما أوجب اليمين في المسألة الأخيرة، لأن الدعوى على الميت.

وأما في المسألة الأولى، فلعله للاستظهار والاحتياط لمكان التهمة، ويحتمل سقوط لفظة: (وإلا) بين قوله: (معه آخر عدل) وقوله: (فعلى المدعي)، لكن قال في المستند: إن الرواية تدل على المشهور، لأنه لو كانت شهادة الوصي مقبولة ما احتاج إلى يمين، قال: وأما قوله: (أيجوز للوصي أن يشهد) فلا يدل إلاّ على جواز شهادته ولا شك فيه لا على قبولها، ولذا قال: (ينبغي أن يشهد ولا يكتم).

وإلى ذلك أشار كشف اللثام، حيث قال: ليس فيها إلاّ أن عليه الشهادة وأما قبولها فلا.

وأشكل عليه الجواهر بقوله: لكنه كما ترى.

وعن المحقق الأردبيلي إن الرواية مؤيدة للقبول، وقد أراد الجواهر التخلص من الرواية بما ليس بتخلص، قال: (ويمكن حملها على قبول شهادة الوصي إذا كان المدعي للميت أحد ورثته، لما عرفته سابقاً أن كل واحد منهم يقوم مقام الميت في ذلك، فليس الوصي حينئذ مدعياً، بل الوارث، وإن كان بعد الثبوت يتعلق به حق الوصاية، وربما يشهد لذلك قوله في الأول «فعلى المدعي اليمين» الظاهر في كون المدعي غيره)[2] انتهى.

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٣ الباب ٢٨ من أبواب الشهادات ح١.

(٢) جواهر الكلام: ج٤١ ص٦٨.

وأنت ترى أن تعلق حق الوصاية بعد الثبوت لا يخرج المسألة عن جر النفع ونحوه الذي جعل ونحوه في النص والفتوى معياراً.

وعلى هذا، فالظاهر بحسب الصناعة القبول مطلقاً، كما حكي عن نهاية الشيخ والإسكافي، وليس في قبالها إلاّ بعض الإطلاقات والشهرة، والمكاتبة أخص والشهرة المستندة إلى الاجتهاد كما يظهر من كلماتهم ليست كاسرة كما ليست جابرة.

ثم لو فرض تعدد الأوصياء فادعى أحدهم وشهد الآخر، قال في الجواهر يمكن القبول، وفيه على مبناه نظر، إذ الشاهد يجر نفعاً إلى نفسه، قال: وأقوى منه قبول الوكيل مع فرض عدم كونه مباشراً للدعوى، بل ولا هو وكيل فيها، ولكنه وكيل على بيع المال، مثلاً الذي عليه الدعوى، بل لو فرض تعدد الوكلاء على الدعوى وقام بذلك أحدهم وشهد الآخرون كان القبول أيضاً لا يخلو من قوة.

وفيه: إنه إنما يتم إذا لم نقل بأن جر النفع يوجب عدم قبول الشهادة، وإلا فكل هذه الموارد مما فيه جر النفع.

نعم لا إشكال ولا خلاف في أنه إذا لم يجر الوكيل والوصي النفع إلى نفسه، مثلاً كان وكيلاً عن زيد في بيع داره، فشهد له بأن الدكان له، أو كان وصياً على ثلثه وشهد أن المال الذي هو خارج عن الثلث له، حيث يعود إلى الوارث أو إلى الحاكم فيمن لا وارث له، قبلت الشهادة.

ولو كان وصياً في المستقبل لا في الحال، بأن كانوا أوصياء بترتيب إذا فقد أحدهم قام الآخر مكانه، فهل تقبل شهادته، لأنه ليس ولياً في الحال، أو لا تقبل لأنه يجر نفعاً إلى نفسه ولو في المستقبل، احتمالان، الأصل الأول، وإن كان عموم جر النفع يقتضي الثاني.

وكذا الكلام في الوكيل المترتب وكالته على وكيل حالي ممن ليست له وكالة وجر نفع في الحال الحاضر.

الثاني: شهادة الشريك على البائع لشريكه المال عند ادعاء المشتري الغبن أنه مغبون، حتى يكون للشريك المشتري حق خيار الفسخ، وكذا بالنسبة إلى خيار العيب ونحوه، حيث إن الشهادة تجر إلى الشاهد نفعاً، وكذا إذا كان الشريك بائعاً وادعى الغبن فيشهد الشريك بأنه مغبون.

الثالث: قال في المستند: ومنها شهادة الشريك لبيع الشقص الذي فيه الشفعة، إذ فيه نصيب حق الشفعة للشاهد، ويعود نفعها إليه، ويستلزم ثبوت البيع لثبوت الحق له وهو شهادة للنفس والغير، إذ صدق الشهادة لا يتوقف على قصد ذلك بخصوصه، بل يكفي في صدقها قصد ما يتضمنه أو يستلزم.

وفيه: إن الشفعة لا تكون إلاّ بين شريكين، ومفروض المستند يستلزم ثلاث شركاء، إذ لو لم يكن الشاهد شريكاً قبلت شهادته فإنها لا تجر نفعاً إليه، ولو كان شريكاً كانت الشركاء ثلاثة.

الرابع: شهادة الغريم للمفلس الذي حجر عليه، لأن الشهادة تجر النفع إلى الشاهد، حيث إن كلما ثبت للمفلس كان للغرماء.

الخامس: شهادة الغريم للميت المستوعب دينه تركته، لانتقالها إلى الغرماء، أما في غير المستوعب فلا ترد لعدم نصيب ولا تسلط له فيه، كما ذكره المستند.

السادس: قال في القواعد: ولو شهد بمال لمورثه المجروح أو المريض مرض الموت قبل ما لم يمت قبل؟؟.، وعلق عليه كشف اللثام بأنه إنما يشهد بمال لا ولاية له عليه، واحتمال الانتقال إليه لا يضر مع عموم النصوص بقبول شهادة الولد للوالد، والأخ لأخيه، والزوج لزوجته والعكس.

أقول: ومنه يعلم الفرق بين ما إذا شهد قبل الموت وبين ما إذا شهد بعد

الموت، حيث إن في الثاني يجر نفعاً إلى نفسه بشهادته بخلاف الأول، وكذا لو شهد القريب لقريبه الذي يرثه، قبل الموت فإنها تقبل بخلاف ما إذا شهد به بعد الموت، حيث إن بالشهادة يجر النفع إلى نفسه، ونص القبول في القريب ظاهر فيما قبل الموت، نعم إذا شهد القريب لقريبه بعد الموت قبلت إذا لم يكن وارثاً، إما لكونه قاتلاً مثلاً، أو لوجود مرتبة سابقة عليه.

السابع: قال في المستند: (ومنها شهادة الوارث لجرح مورثه عند الجرح وإمكان السراية، فإن الدية يجب له عند الموت، ذكره في التحرير والقواعد وشرح الإرشاد والدروس والمسالك والكفاية. ودليلهم في ردها هو وجود التهمة، وقد عرفت حالها، ولا نصيب للشاهد حين الشهادة فلا يشمله سائر أدلة المنع، والعجب أن أكثرهم صرحوا بقبول شهادة شخص لثبوت مال لمورثه لو كان ميتاً وكان وقت الشهادة مجروحاً أو مريضاً قبل شهادته، وزاد في شرح الإرشاد للأردبيلي: وإن كان تيقن بموته قبل شهادته، واستندوا في القبول إلى أنه إثبات مال لمورثه لا لنفسه، وجر النفع إليه غير معلوم، لاحتمال أن يموت قبله. ولا يخفى أنه إن كان المناط التهمة فإن وجدت فيوجد فيهما، وإن كان غيرها فلا يوجد فيهما، واحتمال تقدم موت الوارث فيهما متحقق)[1] إلى آخر كلامه، وهو متين فاللازم القبول قبل الموت.

الثامن: قال في كشف اللثام مازجاً: (العاقلة بجرح شهود جناية الخطأ، لأنه يدفع عن نفسه الدية، وإن كان فقيراً أو بعيداً، لاحتمال تجدد اليسار وموت الأقرب)[2].

أقول: هذا داخل في دفع الضرر، ثم إطلاق عدم القبول بالاحتمال الذي

---

(١) مستند الشيعة في أحكام الشريعة: ج١٨ ص٢٤٣.

(٢) كشف اللثام: ج١٠ ص٣٠٥.

ذكره لا وجه له إذا كان الاحتمال بعيداً عرفاً بحيث لم تكن الشهادة تدفع ضرراً.

التاسع: الشهادة في المضاربة والمزرعة والمساقاة إذا كانت في متعلقها، وهذا داخل في الشريك.

العاشر: هل تقبل شهادة رجل يريد نكاح امرأة متزوجة بأنها أخت الزوج من الرضاعة أم لا، احتمالان، من أنه يجر نفعاً إلى نفسه حيث إنه إن ثبت الأمر تركها فتزوجها الشاهد، ومن أنه كالشهادة بالجراحة حيث لا تجر الآن نفعاً، والثاني أقرب، لإطلاق أدلة الشهادة.

الحادي عشر: شهادة الولي بجرح إنسان للطفل، حيث إنه إذا ثبت استولى على الدية، فإنه يجر نفعاً إلى نفسه، فهو داخل في قوله (عليه السلام): «حظ أو حق»، وفي غيره.

إلى غير ذلك من الموارد التي يمكن عدها من هذا الباب.

ومما تقدم علم وجه عدم قبول الشهادة التي يدفع بها ضرر عن الشاهد، كشهادة العاقلة بجرح قتل الخطأ، وشهادة الوصي والوكيل والولي والناظر بجرح شهود رد المال الذي للوكيل والوصي والولي أخذه أو للناظر النظر فيه.

قال في المستند بعد أن ذكر ما عدا الولي والناظر: بلا خلاف فيه، وإن وقع الخلاف في الأخيرين أنه هل هو دفع ضرر أم لا.

أقول: الجميع مشمول لقوله (عليه السلام): «حظ أو حق»[1]، ولمرسلة أبان حيث إن فيها نصيباً للشاهد[2]، وموثقة سماعة حيث إن في الشهادة دفع مغرم عن نفسه[3]، وللمستثنى في الرضوي[4]، فعمومات قبول الشهادة مخصصة بها.

---

(١) المستدرك: ج٣ ص٢١٢ الباب ٢٢ من أبواب الشهادات ح٣.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٢ الباب ٢٧ من أبواب الشهادات ح٣.

(٣) المستدرك: ج١٨ ص٢٧٨ الباب ٣٢ من أبواب الشهادات ح٣.

(٤) المستدرك: ج٣ ص٢١٢ الباب ٢٢ من أبواب الشهادات ح٦.

((هل العداوة تسقط العدالة))

**(مسألة ١٣)**: لا إشكال ولا خلاف في أن العداوة الدينية بموازينها لا تمنع قبول الشهادة، فقد أمر الله المؤمنين بمعاداة الكافرين، ومع ذلك تقبل شهادتهم على الكافر.

قال سبحانه: ﴿أشداء على الكفار﴾[1].

وقال: ﴿وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء﴾[2]، إلى غير ذلك.

أما إذا لم تكن العداوة بالموازين فقد سقط العدو عن العدالة، كما إذا تعدى المسلم على الكافر الذمي مثلاً، ولذا لا تقبل شهادته فيه ولا في غيره، وعدم ذكرهم قيد (بموازينها) من جهة أن ما ليس بالموازين لا يصح نسبته إلى الدين.

ثم الظاهر أن العداوة الدينية إذا كانت عن اشتباه لم تضر، كما إذا زعم أنه فاعل للمنكر فعاداه لأجل ذلك، وإنما لم تضر لإطلاق أدلة الشهادة بعد اختصاص النص والفتوى في العداوة الضارة بما إذا كانت عن علم وعمد.

أما إذا كانت العداوة دنيوية، فقد قال في الشرائع: إنها تمنع.

وفي الجواهر: بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، وكذا ادعى غيره الإجماع.

ويدل على ذلك جملة من الروايات:

مثل خبر السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه (عليهم السلام)، قال: «لا تقبل شهادة ذي شحناء أو ذي مخزية في الدين»[3].

ورواية سليمان بن خالد، قلت للصادق (عليه السلام): ما يرد من الشهود، قال

---

(١) سورة الفتح: الآية ٢٩.

(٢) سورة الممتحنة: الآية ٤.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٨ الباب ٣٢ من كتاب الشهادات ح١.

(عليه السلام): «الظنين والخصم»[1].

ورواية أبي بصير، عنه (عليه السلام) قال: «الظنين والمتهم والخصم»[2].

ومثلها رواية عبيد الله بن علي الحلبي، عنه (عليه السلام)[3].

ورواية ابن مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «لم تجز شهادة الصبي، ولا خصم ولا متهم ولا ظنين»[4].

وفي رواية سماعة: «المريب والخصم والشريك»[5].

ورواية إسماعيل بن مسلم، عن الصادق (عليه السلام)، عن آبائه (عليهم السلام)، قال: «لا تقبل شهادة ذي شحناء، أو ذي مخزية في الدين»[6].

وفي رواية معاني الأخبار، عن النبي (صلى الله عليه وآله)، قال: «لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة، ولا ذي غمز على أخيه»[7].

إلى غيرها من الروايات.

بل يمكن دخول ذي العداوة في المتهم أيضاً، لأنه متهم في شهادته.

ثم إنه إذا كانت العداوة قلبيه فقط بدون الإظهار إطلاقاً لم تضر، لإطلاق أدلة حجية قول العادل، ومثل تلك العداوة لا توجب فسقاً، ولا تشمله أدلة عدم القبول، لوضوح أنه لا يسمى خصماً ولا ذا شحناء، فإن الشحناء وإن كان محله القلب إلا أن المنصرف منه ما ظهر من البغض.

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٤ الباب ٣٠ من كتاب الشهادات ح٢.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٥ الباب ٣٠ من كتاب الشهادات ح٣.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٥ الباب ٣٠ من كتاب الشهادات ح٥.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٥ الباب ٣٠ ح٦.

(٥) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٨ الباب ٣٢ ح٣.

(٦) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٨ الباب ٣٢ ح٥.

(٧) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٩ الباب ٣٢ ح٨.

قال في المستند: (وما ورد من ذم العداوة والبغض فالمراد أنهما صفتان ذميمتان كالجبن وحب الدنيا، تجب المجاهدة في رفعهما، وجعلها من المعاصي إنما هو إذا اظهر آثارهما، وفعل ما يوجب ضرر العدو لا مطلقاً) انتهى.

وإذا كانت العداوة ظاهرة مما أوجب الفسق، فلا إشكال في رد الشهادة بها ولا خلاف، وحينئذ لا يخص الرد بما إذا كان شهادة على العدو المذكور، بل وإن كانت له أو لغيره أو عليه، وإنما الكلام في الصورة الثالثة، وهي ما إذا كانت العداوة ظاهرة ولم توجب الفسق، فقد قال الشرائع: (إما العدواة الدنيوية فإنها تمنع، سواء تضمنت فسقاً أو لم تتضمن، ويتحقق العداوة بأن يعلم من حال أحدهم السرور بمساءة الآخر، والمساءة بسروره، أو تقع بينهما تقاذف) انتهى.

وقال في الجواهر: (مقتضى كلام المحقق تحقق العدواة مع العدالة، ولذا صرح غير واحد بقبول شهادته له ولغيره وعليه، بل عن آخر دعوى الإجماع عليه).

إلى أن قال: (لكن قد يشكل بأن ذلك مقتضى للفسق، لما عرفت من حرمة الحسد وبغض المؤمن).

وكذا أشكل عليه المستند إن لم يكن إجماع.

لكن ظاهر غير واحد كما في القواعد والتحرير وكشف اللثام عدم القبول، وإن لم توجب فسقاً، وهذا هو مقتضى الأدلة، فإن إطلاق الخصم وذي الشحناء والغمز شامل لما لم يوجب الفسق، بل في بعض الروايات ظاهر في ذلك حيث قوبل بالفسق، والأصل عدم كونه من عطف الخاص على العام، فهذه الروايات أخص من إطلاقات قبول شهادة العادل كأخصية روايات الشريك وولد الزنا وغيرها، فالمشهور هو الأقرب.

ولذا قال الجواهر: (ولعل الأولى القول بأعمية العداوة الدنيوية للمؤمن من الفسق، إذ يمكن تحققها من دون الحكم بالفسق، حملاً بفعله على الوجه الصحيح الذي منه اعتقاد مظلوميته) انتهى.

ولو سب أحدهما الآخر بما يراه جائزاً، مثل قوله له: إنه احمق، إذ قد ذكر بعض علماء الأخلاق إنه ليس بمحرم، لأن كل إنسان غير المعصوم فيه نوع من الحمق، لم يضر ذلك، ولذا ذكروا التقاذف الظاهر في السب غير الجائز.

وعليه فإذا تقاذفا، وكان أحدهما يرد على الآخر من باب (فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى) كان البادي هو الفاسق، لا الراد، لأنه لم يخرج عن نطاق الشرع، ومثله لا يسمى خصماً وذا شحناء وما أشبه.

ولو اختص أحدهما بالعدواة دون الآخر ردت شهادة العدو فقط دون غيره، والعدواة ليست من المتضايفين كما هو واضح.

قال في المسالك: وإن عاداه من يريد أن يشهد عليه وبالغ في خصومته فلم يجب وسكت ثم شهد عليه قبلت شهادته، وإلا اتخذ الخصماء ذلك ذريعة إلى إسقاط الشهادات.

ثم إن الشرائع قال: وكذا لو شهد بعض الرفقاء لبعض على القاطع عليهم الطريق لتحقق التهمة، ومثله قال العلامة في القواعد، وهذا هو المشهور بينهم، والأصل فيه خبر محمد بن الصلت المنجبر بالشهرة، كما في الجواهر، بالإضافة إلى أنه رواه الكافي والفقيه والتهذيب، ومثله حجة على ما ذكرناه غير مرة، قال: سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) عن رفقة كانوا في طريق فقطع عليهم الطريق وأخذوا اللصوص فشهد بعضهم لبعض، قال: «لا تقبل شهادتهم إلاّ بالإقرار من اللصوص أو شهادة من غيرهم عليهم».

والظاهر من قوله (عليه السلام): «أو شهادة من غيرهم عليهم» أن المرفوض شهادة المقطوع عليهم بعضهم لبعض، فالرفض من جهة عدم قبول شهادة الشريك لشريكه، لا من جهة العداوة، إذ العداوة للّصوص محققة في جميع القافلة ولو

لم يكن هناك أناس آخرون لم يتحقق غيرهم حتى يشهد عليهم، هذا بالإضافة إلى أن عداوة الإنسان للّص عداوة دينية لا دنيوية إذا كان الرفقة الشهود عدولاً، وقد تقدم أن العداوة الدينية لا تمنع عن قبول الشهادة فتأمل.

وكيف كان، فمقتضى القاعدة أنه إن لم يؤخذ من بعض الرفقة شيء قبلت شهادته للأصل، وهذا الخبر غير وارد عليه وإن أخذ منه شيء، فإن كان مشتركاً لم تقبل شهادته لرد شهادة الشريك لشريكه في المال المشترك، وإن يكن مشتركاً فإن كانت هناك عداوة دنيوية لم تقبل، وإلا فمقتضى القاعدة القبول، ولعله لذا كان المحكي عن الدروس أنه قال: (تقبل شهادة رفقاء القافلة على اللصوص إذا لم يكونوا مأخوذين).

ولو أخذ الجميع فشهد بعضهم لبعض ولم يتعرضوا لذكر ما أخذ لهم في شهادتهم قيل لا يقبل، والقبول قوي، وما هو إلاّ كشهادة بعض غرماء المديون لبعض، ومال إلى ذلك بعض من تأخر عنه، خلافاً للجواهر حيث قال: ومقتضى إطلاقه كالفتاوى عدم الفرق بين تعرض الشهود في الشهادة لما أخذ منهم وعدمه، وليس ذلك إلاّ لتحقق العداوة عرفاً بالحال المزبور، وفي كشف اللثام: إن الخبر وعبارة العلامة بإطلاقهما يشملان تعرضهم للشاهدين وعدمه، وتعرض الشاهدين لتعرضهم له وعدمه.

خلافاً للمحكي عن التحرير وعن غيره، حيث صرحوا بأنه لو قال عرضوا لنا وأخذوا أولئك سمعت، ومقتضى القاعدة أنه إن كان شركة أو عداوة دنيوية لم تقبل وإلا قبلت، لإطلاق أدلة القبول وخروج غير الشركة وبدون العداوة عن خبر محمد لما عرفت.

فالصور خمس، لأنه إما شركة أو لا، وعلى كل حال إما عداوة أو لا.

فالأولى: لا شركة ولا عداوة، وفيها القبول ولا يشملها الخبر.

والثانية والثالثة: وجود أحدهما، ولا قبول لأدلة المقامين، بالإضافة إلى الخبر في الشركة.

والرابعة: وجود كليهما، ولا قبول للأدلة الثلاثة.

هذا بالإضافة إلى صورة خامسة هي أنه كانت شركة ولم يتعرض لها الشاهد، أو لم تكن شركة وكان الشاهد مأخوذاً لكنه لم يتعرض لما أخذ منه، ومقتضى القاعدة القبول، والمسألة بحاجة إلى مزيد من التأمل.

ثم إنه لو شهد العدو لعدوه ولم نوجب العداوة سلب العدالة قبلت، كما في الشرائع وغيره، بل قطعاً كما في الجواهر لانتفاء التهمة، وكذا تقبل شهادته بالنسبة إلى غير العدو له، وعليه فلو شك في العداوة كان الأصل القبول لإطلاق أدلة القبول، ولم يخرج منه إلاّ ما كانت عداوة ولم يعلم بها، فالخروج يكون من باب التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

ولو لم تكن عداوة ثم شك في وجودها كان الأصل العدم بعد الفحص، لما عرفت في هذا الكتاب غير مرة من لزوم الفحص فيما لم يعلم بخروجه عن إطلاق دليل الفحص.

ولو كانت عداوة ثم شك في زوالها كان الأصل البقاء كذلك.

((النسب لا يمنع قبول الشهادة))

(**مسألة ١٤**): قال في الشرائع: النسب وإن قرب لا يمنع قبول الشهادة، كالأب لولده وعليه، والولد لوالده، والأخ لأخيه وعليه على المشهور، بل بلا إشكال ولا خلاف، وفي المستند بإجماع الطائفة المحقة، والمحكي عن الانتصار والغنية وغيرها، وفي الجواهر الإجماع بقسميه عليه.

ويدل على ذلك متواتر الروايات، بالإضافة إلى عمومات أدلة الشهادة، وإلى شهادة الحسنين (عليهما السلام) لفاطمة (عليها السلام) في فدك، ولعلي (عليه السلام) في قصة الدرع.

فعن الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «تجوز شهادة الولد لوالده، والوالد لولده، والأخ لأخيه»[1].

وعن عمار بن مروان، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام)، أو قال: سأله بعض أصحابنا، عن الرجل يشهد لأبيه، أو الأب لابنه، أو الأخ لأخيه، فقال: «لا بأس بذلك إذا كان خيراً جازت شهادته لأبيه، والأب لابنه، والأخ لأخيه»[2].

وعن سماعة قال: سألته عن شهادة الوالد لولده، والولد لوالده، والأخ لأخيه، قال: «نعم»[3].

وعن السكوني، عن جعفر، عن أبيه (عليهما السلام): «إن شهادة الأخ لأخيه تجوز إذا كان مرضياً ومعه شاهد آخر»[4].

وعن الجعفريات بسنده إلى علي (عليه السلام)، إنه قال: «شهادة الأخ لأخيه جائزة إذا كان مرضياً مع رجل آخر»[5].

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٠ الباب ٢٦ من أبواب الشهادات ح١.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٠ الباب ٢٦ من أبواب الشهادات ح٢.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٠ الباب ٢٦ من أبواب الشهادات ح٤.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص٢٧١ الباب ٢٦ من أبواب كتاب الشهادات ح٥.

(٥) المستدرك: ج٣ ص٢١٢ الباب ٢١ من أبواب كتاب الشهادات ح٤.

**((قبول شهادة الولد على والده))**

نعم إنهم اختلفوا في شهادة الولد على والده هل تقبل أو لا تقبل.

قال في المستند: لا تقبل على الأصح، وفاقاً لأكثر القدماء والمتأخرين، كالصدوقين والشيخين والقاضي والديلمي وابن حمزة والحلي والمحقق والفاضل في أكثر كتبه وولده في الإيضاح والشهيد في النكت وغيرهم، وعليه دعوى الشهرة في المختلف والتحرير والدروس والمسالك والكفاية وغيرها، بل دعوى الإجماع عن الخلاف والموصليات للسيد والسرائر والغنية، ولكن خص في الأخير الإجماع بصورة حياة الأب.

خلافاً للمحكي عن السيد فأجازه، وقواه في الدروس واستقربه في الكفاية، وجعله في المفاتيح وشرحه أصح، وظاهر التحرير والمسالك وشرح الإرشاد للأردبيلي التردد، وكذا حكي عن المقتصر والتنقيح والصيمري.

وقال في الجواهر: قوى الدروس الجواز، وسبقه التحرير إلى التردد، وأما من تأخر عنه فأكثرهم قد مال إليه أيضاً.

أقول: استدل للقول الأول: بمرسلة الصدوق في الفقيه، قال: وفي خبر آخر إنه لا تقبل شهادة الولد على والده»[1]،

ومثله المحكي عن النهاية، وعن الخلاف نسبته إلى أخبار الفرقة، وأيد ذلك بأنه عقوق وخلاف خفض الجناح وغير ذلك من أدلة الإحسان إليه وعدم الإساءة، وبعدم ذكر الرضوي مما له مفهوم في مقام التحديد.

قال (عليه السلام): «ويجوز شهادة الرجل لامرأته، وشهادة الولد لوالده، ويجوز شهادة الوالد على ولده»[2].

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٧١ الباب ٢٦ من أبواب كتاب الشهادات ح٦.

(٢) المستدرك: ج٣ ص٢١٢ الباب ٢١ ح٤.

أما ما في الجعفريات، بسنده إلى علي (عليه السلام): «إنه كان لا يجيز شهادة الابن لأبيه، وكان يجيز شهادة الابن على أبيه»[1]، فلعله من باب قاعدة الإلزام، والمستدرك نسبه إلى اشتباه النساخ.

وكيف كان، فالظاهر أن الأقرب قول المجوز، إذ المراسيل ضعاف لا تقاوم الأدلة الدالة على القبول من الإطلاقات وغيرها، والإجماع غير صالح للاستناد بعد كونه منقولاً، وخالفه بعض مدعيه، والشهرة وإن كانت محققة، إلاّ أنها لا تصلح لأن تقاوم ظاهر الكتاب والسنة، والتأييد غير تام، إذ الحق أولى بالاتباع، وإنقاذ الأب من خلاف الشرع، عالماً كان أو جاهلاً بالحق أفضل صلة للرحم والإحسان إليه.

ولو صلح التأييد لجاء في الأم وهي أولى من الأب بالصلة، لأن الرسول (صلى الله عليه وآله) قال ثلاث مرات: «بر أمك»، وقال مرة واحدة: «بر أباك»[2].

فإذا كان الأب يدعي زوجية امرأة يعلم ولدان له أنها زوجة آخر، كان أحسن خدمة إليه بره أن ينقذاه من الزنا، عالماً كان بأنها ليست زوجته أو جاهلاً، وكذلك إذا ادعى حقاً هو لغيره لا له.

وكيف كان، فيدل على النفوذ الآية الكريمة: ﴿كونوا قوامين بالقسط شهداء ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين﴾[3].

وقول الصادق (عليه السلام) في خبر داود بن الحصين: «أقيموا الشهادة على الوالدين والولد، ولا تقيموها على الأخ في الدين الضر»، قلت: وما الضر، قال: «إذا تعدى فيه صاحب الحق الذي يدعيه قيله خلاف ما أمر الله ورسوله، ومثل

---

(١) المستدرك: ج٣ ص٢١٢ الباب ٢١ ح٢.

(٢) كما في الكافي: ج٢ ص١٥٩ . ١٦٠ باب بر الوالدين ح٩.

(٣) سورة المائدة: الآية ٨.

ذلك أن يكون للرجل على رجل آخر دين وهو معسر، وقد أمر الله بإنظاره حتى ييسر، قال: ﴿فنظرة إلى ميسرة﴾ ويسألك أن تقيم الشهادة وأنت تعرفه بالعسر فلا يحل لك أن تقيم الشهادة في حال العسر»[1].

وخبر علي بن سويد، المروي في الكافي والتهذيب، عن أبي الحسن (عليه السلام)، قال: وكتب إليه في رسالته: «وسألت عن الشهادات لهم، فأقم الشهادة لله ولو على نفسك أو الوالدين والأقربين فيما بينك وبينهم، فإن خفت على أخيك ضيماً فلا»[2].

ويؤيد ذلك الإطلاقات، وقوله سبحانه: ﴿ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا﴾[3].

وأشكل في الإطلاقات بلزوم تخصيصها، وفي الآية بأنها غير صريحة في القبول ولا ظاهرة، وفي الروايتين بالإعراض.

وفي الكل ما لا يخفى، إذ المراسيل الضعاف لا تصلح مخصصة لعشرات الإطلاقات، وقد عرفت حال الشهرة والإجماع المدعى، والآية ظاهرة إن لم تكن صريحة، إذ لولا وجوب القبول لزم العبث في إقامتها، واحتمالات المستند في الآية وكذا غيره كلها لا توجب دفع الظهور، والروايتان لا إعراض عنهما بعد أن عرفت أن جملة من الأساطين أفتوا بهما، أو ترددوا.

ومن ذلك يعرف أن ميل جماعة من متأخري المتأخرين أو قولهم بعدم القبول غير خال عن الإشكال.

ومن ذلك تعرف وجه النظر في قول كاشف اللثام حيث قال: (إن الآية والخبرين ليس نصاً في الشهادة على الحي، ولا خلاف في قبولها

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٥٠ الباب ١٩ من أبواب الشهادات ح٣.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٢٩ الباب ٣ من أبواب الشهادات ح١.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

على الميت)، إذ ظاهر الجميع يأبى عن التخصيص المذكور.

ثم إن المشهور من المانعين لم يفصلوا بين الحي والميت، وعلى كل فليس في المسألة إلاّ الشهرة القدمائية والمراسيل المذكورة، بل يمكن النقاش في أولاهما بما يظهر من السيد المرتضى (رحمه الله) حيث نسب الرد إلى بعض الأصحاب وذكر أنه اعتمد على خبر يرويه مما ظاهره الاختلاف بينهم هناك، بل إن المانع بعضهم القليل.

((فروع))

ومنه يظهر حال الشهادة على الأم، وعلى الجد، وعلى الأب الرضاعي، وولد الشبهة، حيث تقبل الشهادة منه عليهم، وولد المتعة حاله حال ولد الدائم بلا إشكال، ولا فرق بين الوالد والبنت في القبول للإطلاق، أو الرد للمناط.

ومنه يعلم الإشكال في ما ذكره المستند من احتماله انسحاب الحكم إلى الوالد الرضاعي لقولهم (عليهم السلام): «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»[1]، وما ذكره الدروس من انسحاب الحكم إلى الجد، ولذا لم يسحبه الإيضاح والكفاية وغيرهما.

أما ولد الزنا فهل تقبل شهادته على الزاني على فرض قبول شهادة ولد الزنا، احتمالان، من أنه ولد حقيقة ولذا يحرم نكاحه وهو محرم، ومن نفي الشارع له، لكن الأول أقرب، إذ قد مر في كتاب النكاح أن نفي الولد في الميراث لا يلازم النفي المطلق.

وولد الكافر تقبل شهادته على أبيه إذا كانوا يعتقدون بذلك، لقاعدة الإلزام وغيرها.

ولو اشتبه الولد بين حلالين وأقرع كان حكمه لمن خرجت القرعة له، وليس أبوه من خرجت القرعة ضده، لأن الشارع نزل القرعة منزلة الواقع، وكذا إذا قبلناه مما قبل الشارع كونه ولده، لأنه حينئذ ولده شرعاً.

---

(١) الوسائل: ج١٤ ص٢٨٠ الباب ١ من أبواب ما يحرم بالرضاع ح١.

ولو شهد الولد على الوالد وغيره معاً، قال في القواعد: قبلت على الغير دون الوالد على إشكال، ووجه الإشكال أن الشهادة واحدة، فإما أن تقبل أو ترد، لكن الظاهر القبول، إذ وحدة الشهادة لفظاً لا تلازم وحدتها حقيقة، فهي كما إذا شهد أن الزوجتين لزيد فظهر اشتباهه في إحداهما، إلى غير ذلك من الأمثلة، حيث لا وجه لرد الشهادة الجامعة للشرائط، ومجرد اشتمال الشهادة على غير الصحيح لا يوجب إخراج الصحيحة عن إطلاق الأدلة، وقد تقدم الكلام في مثل هذه المسألة في القضاء والبيع وغيرهما.

ومنه يعلم أن قول الإيضاح ببطلان الشهادتين معاً غير ظاهر الوجه.

كما أن قول المستند: (إن لم يكن بين الحقين ملازمة شرعية ولا عقلية يقبل في حق الغير ويرد في حق الوالد، وإن كان بينهما ملازمة فيشكل، لأنها إما يجب ردهما معاً أو قبولهما كذلك، والأصل الذي هو المرجع بعد تكافؤ الاحتمالين يقتضي الأول) انتهى، مشكل.

إذ تفكيك الشارع بين المتلازمين غير عزيز، كما في السرقة والوصية والطهارة والحلية، حيث المال لا القطع، وربع المدعى ونصفه وثلثه، وطهارة المذبوح دون حيلته، وطهارة اليد دون الوضوء حيث توضأ بماء مشكوك، إلى غير ذلك.

ثم إن قوله بعد التكافؤ بالرد غير ظاهر، إذ المرجع إطلاقات أدلة قبول الشهادة.

وهل المناط في كون الشهادة على الوالد، زعم الوالد نفسه وإن لم تكن له حقيقة، أو المناط الواقع ولا اعتبار بالزعم، مثلاً يدعي الوالد ما يسبب له مشاكل جملة، الظاهر الواقع لأن المنصرف من الألفاظ معانيها الحقيقية لا الوهمية.

ثم على القول بعدم قبول شهادة الولد على الأب، لا فرق بين حياة الأب وموته، وجعله المستند ظاهر إطلاق أكثر الأصحاب وإن صرح بعضهم بالاختصاص بصورة

الحياة قال: وهو حسن لو استدل بالآيتين.

وفيه نظر، إذ لا وجه لذلك، كما لا وجه للمخصص إلاّ الانصراف إلى حالة الحياة، فيؤخذ في حال الموت بإطلاق أدلة قبول الشهادة، لكنه انصراف بدوي.

ومنه يعلم وجه النظر في المحكي عن ابن زهرة على قبولها على الميت.

وهل يمين الولد ضد الأب كذلك، كما في باب القسامة، احتمالان، من إطلاق أدلة القسامة، والمنع في الشهادة لا يمنع عن القسامة، ومن أن اليمين بدل عن الشاهد، فإذا لم يقبل في الأصل لم يقبل في الفرع بطريق أولى، والثاني أقرب.

ولو كان الأب كافراً والولد مسلماً، فهل ترد شهادته أيضاً لإطلاق دليل الرد، أو لا ترد لعدم احترام الكافر، احتمالان، وإن كان الأول أقرب إلى الإطلاق وإلى الاستيناس الفقهي.

وهل الشهادة عليه حرام أو مردودة فقط، الظاهر الثاني، إلاّ أن يقال: إنه إساءة وقطع رحم وخلاف الإحسان المأمور به فيحرم أيضاً.

ولا فرق في رد شهادة الولد على والده بين أن يكون الطرف أمه أو غيرها للإطلاق.

كما لا فرق بين أن يشهد عليه بمال أو حق متعلق ببدنه كالقصاص والحد، أو غير ذلك لإطلاق الدليل.

ولو شهد عليه قبل أن ينسبه إلى نفسه، أو يثبت شرعاً انتسابه إليه، فنفذ الحاكم الشهادة ثم انتسب إليه، فهل يبطل الحكم لأن للانتساب أثر رجعي، أو لا يبطل لأن الحكم لا يبطل إذا تحقق، احتمالان، ولو شك فالأصل بقاء الحكم.

ولو نفى الولد عن نفسه باللعان قبلت شهادته، وقد تقدم الكلام في ولد الزنا.

ولو شهد الولد عليه فلم تقبل، ثم مات الأب فهل يرث الوالد الشاهد من المال، أو يتمكن أن يتزوج بالمرأة التي شهد أنها ليست زوجة له، الظاهر لا، لأن رد شهادته شرعاً لا يبطل علمه بالحق، كما إذا ردت شهادته لأنه فاسق مثلاً.

وهل الأمر على نحو العزيمة أو الرخصة حتى إذا قبل الأب بشهادة الولد قبلت، احتمالان، ظاهر ما ذكروا من النص والفتوى العزيمة كشهادة الفاسق، إذ لا تقبل شهادته وإن قبل المشهود عليه بها، ويحتمل أن يكون ذلك لاحترام الأب فإذا قبل بنفسه لم يكن وجه لعدم قبولها، والأول أقرب.

((**شهادة أحد الزوجين للآخر أو عليه**))

(**مسألة ١٥**): لا إشكال في قبول شهادة الزوج لزوجته وعليها، كان الزواج دواماً أو متعةً، كان أحدهما ناشزاً أم لا.

وكذا لا إشكال في قبول شهادة الزوجة على زوجها وله، فالزوجية لا تمنع من قبول الشهادة في الجملة، بل ادعى على ذلك الإجماع المستند والجواهر وغيرهما.

وذلك لإطلاق أدلة قبول الشهادة مع الشرائط، ولأن علياً شهد للزهراء (عليهما السلام)[١]، ولجملة من الروايات الخاصة:

كصحيح الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام): «تجوز شهادة الرجل لامرأته، والمرأة لزوجها إذا كان معها غيرها»[٢].

وصحيح عمار بن مروان، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام)، أو قال: سأله بعض أصحابنا، عن شهادة الرجل لامرأته، قال: «إذا كان خيراً جازت شهادته لامرأته»[٣].

وموثقة سماعة، سألته عن شهادة الرجل لامرأته، قال (عليه السلام): «نعم»، والمرأة لزوجها، قال: «لا إلاّ أن يكون معها غيرها»[٤].

وخبر الدعائم، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، إنه سئل عن شهادة الولد لوالده، والوالد لولده، والقرابات والزوجين بعضهم لبعض، فقال: «يجوز شهادة العدول منهم بعضهم لبعض»، قال: «وروينا ذلك عن أمير المؤمنين (عليه السلام) وليس عندنا فيه اختلاف[٥].

---

(١) شرح النهج لابن أبي الحديد: ج١٦ ص٢١٦.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٩ الباب ٢٥ من أبواب الشهادات ح١.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٠ الباب ٢٥ من أبواب الشهادات ح٢.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٠ الباب ٢٥ من أبواب الشهادات ح٣.

(٥) المستدرك: ج٣ ص٢١١ الباب ٢٠ من أبواب الشهادات ح٣.

وبذلك يظهر وجوب حمل رواية الجعفريات والرضوي[1] على التقية، أو من باب الإلزام بما التزموا به.

فقد روى الأول، بسنده إلى علي (عليه السلام): «إنه كان لا يجيز شهادة الزوج لزوجته، وكان يجيز شهادة الزوجة على زوجها».

وروى الثاني قال: «واعلم أنه لا يجوز شهادة شارب الخمر» إلى أن قال: «ولا امرأة لزوجها، ويجوز شهادة الرجل لامرأته».

ولذا قال المستدرك: لابد من صرف الخبرين عن ظاهرهما، وحملهما على بعض المحامل كالاتهام وعدم العدالة فيهما، وكونها في محل لا تجوز شهادة النساء في الأخير وغير ذلك.

**((هل الانضمام شرط في القبول))**

ثم إنهم اختلفوا في إنه هل يشترط انضمام آخر إلى الزوج والزوجة في قبول شهادتهما للآخر، أم لا يشترط، قال في محكي التحرير: (شرط أصحابنا في قبول شهادة الزوجة لزوجها انضمام غيرها معها من أهل العدالة، وشرط آخرون في الزوج أيضاً وليس بجيد) انتهى.

وذلك خلافاً للمحكي عن المتأخرين كافة، فقالوا بعدم الاشتراط، بل هو المحكي عن المفيد والخلاف والمبسوط والعماني الحلي والحلبي، بل المشهور كما عن الصيمري.

ويدل على المشهور إطلاق الأدلة.

كما أنه استدل للاشتراط في المرأة بصحيحة الحلبي، وموثقة سماعة، وللاشتراط في الزوج المناط، إذ لا فرق بينهما في احتمال جر النفع، فاللازم الضميمة لرفع هذا الاحتمال.

ورد المستند دليل المشترط بقوله: (لقصور الروايتين عن اشتراط الضميمة بالمعنى المتنازع فيه من جهة الدلالة، لاحتمال ورود الشرط فيهما مورد الغالب، كما

(١) المستدرك: ج٣ ص٢١١ الباب ٢ من أبواب الشهادات ح٢.

صرح به جماعة من أصحابنا منهم الشهيد الثاني قال: ووجه التقييد في الرواية أن المرأة لا يثبت بها الحق منفردة ولا منضمة إلى اليمين، بل يشترط أن يكون معها غيرها إلاّ ما استثني نادراً، وهي الوصية، بخلاف الزوج فإنه يثبت بشهادته الحق مع اليمين، والرواية باشتراط الضميمة معها مبنية على الغالب في الحقوق وهي ما عدا الوصية) انتهى.

ولعل الرواية إشارة إلى قوله سبحانه: ﴿فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾[1]، فليس الحكم خاصاً بالزوجة، بل كل امرأة لأنها نصف الرجل في الشهادة لأنها عاطفية، فاللازم دعمها بأخرى، بخلاف الرجل العقلاني، وقد خلقت المرأة عاطفية لأنها أنسب بالإثارة وبالحمل والتربية، وجعل في قبال ذلك النفقة على الرجل، كما أنها حيث دفعت عنها النفقة جعل لها نصف إرث الرجل، وحيث جعل عليها الحمل والرضاع سقطت عنها الصوم في وقته، والصلاة في كل شهر عند العادة، ليكون الحق في قبال الواجب، وهذا هو المراد بنقص العقل والحظ والدين فهو مثل قولنا السيارة الصغيرة ناقصة عن السيارة الكبيرة، لا مثل قولنا الأقطع اليد ناقص عن الكامل.

وكيف كان، فقد قال الشرائع: (وتظهر الفائدة في الزوجة لو شهدت لزوجها في الوصية)، وذلك لأن شهادة المرأة الواحدة في الوصية تثبت الربع، فإن كانت الزوجة كسائر النساء ثبت بشهادتها له الربع وإلا احتاجت إلى الضميمة.

وكذلك تظهر الفائدة في الزوج إن قيل باحتياجه إلى الضميمة في الشهادة لزوجته، كما حكي عن النهاية والقاضي وابن حمزة، فيما تقبل فيه شهادة الواحد مع اليمين، فإنه على القول المشهور بعدم اعتبار الضميمة يكفي يمينها مع شهادة زوجها في

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

تناول المشهور عليه، أما على القول الآخر فلا يكفي، بل لابد من شاهد آخر مع الزوج حتى يثبت لها الحق.

ثم على القول باعتبار الضميمة، فالظاهر اعتبارها حال الشهادة لا حال الحكم، فلو شهدت الزوجة ثم خرجت عن حبالة الرجل لم تكف شهادتها السابقة في حكم الحاكم، وإن كان الحكم حال عدم كونها زوجة، والعكس بالعكس بأن شهدت له وهي ليست زوجة، ثم تزوجها حال حكم الحاكم، فإنه تكفي شهادتها.

ولو طلقها لتكون بدون زوج فشهدت ثم نكحها صحت شهادتها، لانتفاء موضوع الضميمة بالطلاق.

نعم الظاهر أن الرجعية في حال المزوجة، لأنها زوجة بخلاف البائنة.

ولا فرق في كل الأحكام المذكورة بين الدائمة والمنقطعة، لإطلاق الأدلة، والانصراف إلى الأولى لو كان فهو بدوى.

ثم على تقدير اشتراط الانضمام يكفي فيه امرأة أخرى ولو كانت زوجة أخرى للزوج فيما يكتفى فيه شهادة الامرأتين كنصف الوصية، وذلك لإطلاق الدليل، ولذا قال المستند بعد أن نقل ذلك من قبل: (وهو حسن لإطلاق الغير المشترط انضمامه).

ولو اختلف الرجل والمرأة في أنها زوجة ولم ينته اختلافهما إلى فصل، فالرجل إذا كان يعترف بأنها زوجة احتاجت إلى الضميمة، أما إذا كان مدعي الزوجية المرأة لا الرجل قبلت الشهادة، لإطلاق الأدلة، ولم يعلم بخروج هذه الصورة ولم يعترف الرجل بالزوجية لتجري قاعدة إقرار العقلاء.

**((شهادة الصديق لصديقه))**

**(مسألة ١٦)**: لا إشكال ولا خلاف في قبول شهادة الصديق لصديقه، وإن تأكدت بينهما الصحبة والملاطفة والمهاداة وغيرها من أنواع المحبة، وفي المستند بلا خلاف بل بالإجماع، وفي الجواهر الإجماع بقسميه عليه.

وذلك لإطلاق الأدلة، والسيرة المستمرة من شهادة الأصدقاء بعضهم لبعض، واحتمال عدم القبول إنما هو من جهة أنه نوع جر نفع، فيشمله بعض الروايات، مثل الروايات المشتملة على لفظ المتهم، وفيه: إنه قد تقدم المراد بالتهمة.

خلافاً لمالك وبعض الشافعية فردها مع الملاطفة والمهاداة، كذا ذكره كشف اللثام وغيره.

((**شهادة السائل بالكف**))

(**مسألة ١٧**): السائل بالكف قد يكون غير عادل، لأنه فاعل للحرام حيث لا يجوز السؤال بالكف لمن يملك المؤنة، وقد يكون غير عادل لأنه لا ملكة له، ولا ينبغي الإشكال في عدم قبول شهادتهما.

قال في الشرائع: لا تقبل شهادة السائل بكفه، وعلق عليه في الجواهر بقوله: إذا اتخذ ذلك صنعة وحرفة بلا خلاف أجده فيه، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه، وفي المستند إنه الحق المشهور بين أكثر الأصحاب كما صرح به جماعة.

ثم إن مرادهم بالكف من باب المثال، وإلاّ فلو لم تكن له يد كان كذلك إذا أطلق عليه السائل بكفه عرفاً، إذ العرف لا يرى للكف مدخلاً، بل يفهم من النص والفتوى الذي يدور على البيوت والدكاكين متخذاً ذلك ديدناً له، أو يجلس على باب الصحن أو الحمام أو في الشارع أو ما أشبه.

ومنه يعلم أن تخصيص غير واحد ذلك بالذي يدور هو من باب المثال.

كما أن من أطلق المنع، كما عن الشيخ والقاضي والحلي والشرائع والنافع والإرشاد والتحرير والتنقيح والدروس والمسالك وغيرها، لابد وأن يريد ما هو المتبادر من السائل بكفه، لا من عمل ذلك في وقت ما اضطراراً أو ما أشبه.

وكيف كان، فإذا كان عمله اضطراراً مما ليس بمحرم، ولا كاشفاً عن عدم الملكة، فالظاهر قبول شهادته، إذ العمل الواجب أو غير المنافي للعدالة لا يوجب سقوط الشهادة.

فإذا كان عادل يدور في الأسواق يسأل بكفه لإعاشة زوجة أبيه مثلاً المضطرة، كان فاعلاً للحسن، وإن لم يكن الاضطرار لنفسه، والأدلة منصرفة عن مثلهما.

ويدل على ذلك صحيح ابن مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: «رد رسول الله (صلى الله عليه وآله) شهادة السائل الذي يسأل بكفه»، قال أبو جعفر (عليه

السلام): «لأنه لا يؤمن على الشهادة، وذلك لأنه إن أعطي رضى، وإن منع سخط»[1].

فإن العلة دالة على أنه ليس بعادل، والمنصرف من السخط المتعارف الذي يظهره بالبذاء والسب ونحوهما، وعليه يحمل سائر الروايات.

وعن علي بن جعفر، عن أخيه (عليه السلام)، قال: سألته عن السائل الذي يسأل بكفه هل تقبل شهادته، فقال (عليه السلام): «كان أبي (عليه السلام) لا يقبل شهادته إذا سأل في كفه»[2].

وروى ابن فهد، عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: «شهادة الذي يسأل في كفه ترد»[3].

إلى غير ذلك من الروايات.

أما إذا لم يتخذ السؤال ديدناً، فإن كان سأل عن حاجة فلا إشكال.

**((هل يحرم السؤال بالكف بلا حاجة))**

أما إذا سأل عن غير حاجة ولم يكذب ولا دخل في موضوع المدلس فهل سؤاله حرام، الظاهر ذلك، لجملة من الروايات:

مثل ما روي عن الرضا (عليه السلام)، قال رجل للنبي (صلى الله عليه وآله): علمني عملاً لا يحال بينه وبين الجنة، قال (صلى الله عليه وآله): «لا تغضب، ولا تسأل الناس، وارض للناس ما ترضى لنفسك»[4].

وعن الصادق (عليه السلام) قال: «ما من عبد يسأل من غير حاجة فيموت حتى يحوجه الله إليها ويثبت له بها النار»[5].

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٨١ الباب ٣٥ من أبواب كتاب الشهادات ح٢.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٢ الباب ٣٥ من أبواب كتاب الشهادات ح٣.

(٣) المستدرك: ج٣ ص٢١٣ الباب ٢٩ من أبواب كتاب الشهادات ح١.

(٤) المستدرك: ج١ ص٥٤١ الباب من الصدقة ح١.

(٥) الوسائل: ج٦ ص٣٠٥ الباب ٣٠ من أبواب الصدقة ح١.

وعنه (عليه السلام) قال: «من سأل من غير فقر فإنما يأكل الجمر»[1].

وعن الصادق (عليه السلام): «من سأل الناس وعنده قوت ثلاثة أيام لقي الله يوم يلقاه وليس في وجهه لحم»[2].

وعن النبي (صلى الله عليه وآله) إنه قال لفخذ من الأنصار طلبوا منه الجنة: «على أن لا يسألوا أحداً شيئاً»[3].

وعن الصادق (عليه السلام) في وصف الشيعة: «إنما شيعتنا من لا يهر هرير الكلب، ولا يطمع طمع الغراب، ولا يسأل الناس بكفه وإن مات جوعاً»[4].

وعن الحسن (عليه السلام) إنه قال لمن سأله: «يا هذا إن المسألة لا تحل إلاّ في إحدى ثلاث: دم مفجع، أو دين مقرح، أو فقر مدقع»[5].

إلى غيرها من الرويات الظاهرة أو الصريحة في الحرمة.

ومنه يعلم وجه النظر في كلام الجواهر حيث قال: (أما حرمة السؤال من حيث كونه سؤالاً ولو بالكف فلا دليل مطمئن به على حرمته، وإن كان ذلك مغروساً في الذهن فتأمل).

فإنه لم يطلع على كلام لأصحاب فيه منقح.

وعلى هذا فالسؤال بالكف حرام إلاّ إذا ثبت المخرج، مثل سائر المحرمات، وقد ذكرنا في بعض مباحث الكتاب أن فاعل المحرم لابد له من مخرج، فإذا كان يشرب الخمر، أو يبيع الوقف، أو يأكل في شهر رمضان، أو يغتاب مؤمناً، أو ما أشبه

(١) الوسائل: ج٦ ص٣٠٦ الباب ٣٠ من أبواب الصدقة ح٦.

(٢) الوسائل: ج٦ ص٣٠٦ الباب ٣٠ من أبواب الصدقة ح٥.

(٣) الوسائل: ج٦ ص٣٠٧ الباب ٣٢ من أبواب الصدقة ح٤.

(٤) الوسائل: ج٦ ص٣٠٩ الباب ٣٢ من أبواب الصدقة ح١٥، وصفات الشيعة: ح٣٤.

(٥) الوسائل: ج٦ ص٣١٢ الباب ٣٥ من أبواب الصدقة ح٤.

ذلك يلزم السؤال عن وجهه ونهيه، فإذا أتى بالمخرج من اضطرار أو نزاع أو مرض، أو أنه من المستثنيات أو نحو ذلك ترك وشأنه.

وعليه فالظاهر أنه لا مجال لاستصحاب العدالة، كما قاله المستند في مورد الشك، كما لا مجال لحمل فعل المسلم على الصحيح، وذلك للقاعدة الشرعية التي لا تدع المجال للشك الموجب لتمامية أركان الاستصحاب.

ولذا سأل الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) عن الذين أفطروا في شهر رمضان هل هم مرضى. وقال رسول الله (صلى الله عليه وآله) لمن قال: اقتل الذي أرى أنه يفعل بزوجته، أن اللازم عليه أن يقيم البينة، إلى غير ذلك.

هذا بالإضافة إلى دلالة لزوم النهي عن المنكر بالملازمة العرفية على ذلك، فلا يقال: إنه يلزم أن يتحقق الموضوع، أي كونه منكراً حتى يلزم النهي، فإذا شك في أنه منكر لم يلزم النهي.

كما لا مجال لأصالة الصحة، إذ ذلك في غير ما ظاهره المنكر، ولذا لا يشك أحد في لزوم نهي من شرع في قتل إنسان أو جرحه وإن احتمل أنه يفعل ذلك قصاصاً أو نحو ذلك.

هذا كله في مقام الإثبات، أما مقام الثبوت فهو حرام إلاّ ما كان عن اضطرار أو نحوه كما تقدم.

ورواية الصادق (عليه السلام): «وإن مات جوعاً»[1]، محمول على ضرب من المبالغة، لوضوح وجوب السؤال لحفظ النفس، لقاعدة الأهم والمهم.

لا يقال: إن كان الأصل في السؤال الحرمة إلاّ ما علم الحل، وجب نهي السؤال، وإن لم يكن الأصل الحرمة لم يضر ذلك باستصحاب العدالة.

لأنه يقال: السؤال خلاف العدالة إلاّ إذا ما ثبت عدم مخالفته لها للروايات المتقدمة.

---

(١) الوسائل: ج٦ ص٣٠٧ الباب ٣٢ من أبواب الصدقة ح١٥.

ولذا قال المستند في موثقة محمد المتقدمة[1]: (دل التعليل على أن صاحب ذلك الوصف ليس مأموناً عن شهادة الزور والكذب ما دام كذلك فلا يعرف عدالته، لأن من لا يظن عدم ارتكابه الكذب وشهادة الزور كيف يعرف بالعدالة فلا يكون ذلك عادلاً، ويكون هذا الوصف مانعاً عن الحكم بالعدالة بمعرفاته) انتهى.

أما النهي فلا يجب للروايات والسيرة، ولعل الشارع لاحظ أهم الأمرين من النهي عن المنكر واحتمال الصدق الذي لا مجال للسؤال غالباً إلى إثباته.

ولذا وردت الرويات بإعطاء السائل وعدم رده وإن ظن كذبه:

فعن الرسول (صلى الله عليه وآله): «للسائل حق، وإن جاء على الفرس»[2].

وقال (صلى الله عليه وآله): «لا تردوا السائل ولو بظلف محترق»[3].

وقال (صلى الله عليه وآله): «لا تردوا السائل ولو بشق تمرة»[4].

وقال (صلى الله عليه وآله): «لو لا أن المساكين يكذبون ما أفلح من ردهم»[5].

وعن أمير المؤمنين (عليه السلام): «لا تستحي من إعطاء القليل، فإن الحرمان أقل منه»[6].

إلى غير ذلك، خصوصاً ما ورد من عدم رد الرسول (صلى الله عليه وآله) وعلي والحسن والحسين والصادق (عليهم السلام) للسؤّال في قصص كثيرة،

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٨١ الباب ٣٥ من أبواب الشهادات ح٢.

(٢) الوسائل: ج٦ ص٢٩٠ الباب ٢٢ من أبواب الصدقة ح١.

(٣) الوسائل: ج٦ ص٢٩١ الباب ٢٢ من أبواب الصدقة ح٦.

(٤) الوسائل: ج١ ص٥٣٧ الباب ٢٠ من الصدقة ح٧.

(٥) الوسائل: ج١ ص٥٣٧ الباب ٢٠ من الصدقة ح٣.

(٦) نهج البلاغة: الحكمة رقم ٦٧.

وحمل فعلهم على علمهم غيبياً بصدق السائلين خلاف ظاهر كونهم (عليهم السلام) أسوة.

وعلى هذا، فلا تلازم بين أصل كون السؤال حراماً ومنافاته للعدالة، وبين وجوب نهيه.

ثم لا فرق في السؤال بين كونه سؤال مال أو ماء أو طعام أو غير ذلك، لإطلاق الأدلة في كل من السؤال المحرم والسؤال الواجب.

وهل يستحب السؤال للترفيه عن العيال، الظاهر لا، لإطلاق دليل الحرمة الذي لا يقاومه دليل استحباب الترفيه، وأولى منه الترفيه على النفس.

ومن الاضطرار السؤال لأجل شفاء مريض أو مرض، لأنه اضطرار عرفي، وقد ورد: «ما من شيء حرمه الله إلاّ وقد أحله لمن اضطر إليه»[1]، ولا دليل على أن الاضطرار دقي.

هذا بالإضافة إلى انصراف أدلة الحرمة عن مثل ذلك.

أما سؤال مستحق الحقوق عمن عنده الحقوق فليس داخلاً في المحرم إذا كان استحقاقه ولو بدون اضطرار، كما إذا أراد الزواج غير الواجب، أو الزيارة المستحبة أو ما أشبه، لأنه يطلب حقه.

ولو استعطى من غير حاجة، فالظاهر حرمة ما يعطى له، فإذا لم يعرف المعطي وأراد التوبة وجب إعطاؤه رد المظالم.

والمعطي لا يحق له إعطاء الحق إذا لم يعرف صدق السائل، لأن الواجب أن يضع الحق موضعه، والمفروض أنه لا يعلم أنه موضعه إلاّ إذا قلنا بكفاية الشياع، كما لم نستبعده وإن لم يورث العلم، كما لا إشكال عندهم في كفايته في مثل النسب، فإذا كانت سيادته شائعة صح إعطاؤه حق السادة إذا علم فقره.

والظاهر أن التعرض للناس محرم ولو بدون السؤال، إذ ليس المراد من السائل بكفه خصوص التلفظ، ولذا يطلق على المتعرض وإن لم يلفظ بشيء.

(١) الوسائل: ج٣ ص٢٧٠ ح٦.

((**شهادة الأجير والضيف**))

(**مسألة ١٨**): قال في الشرائع: (تقبل شهادة الأجير والضيف، وإن كان لهما ميل إلى المشهود له، لكن ترفع التهمة تمسكهما بالأمانة) انتهى.

أما الضيف فلا إشكال فيه ولا خلاف، وفي الجواهر اعترف بعدم الخلاف غير واحد، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه.

ويدل عليه بالإضافة إلى عمومات أدلة حجية شهادة العدل من الكتاب والسنة والإجماع والعقل، خصوص موثق أبي بصير، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفاً صائناً»[1].

قال: ويكره شهادة الأجير لصاحبه، ولا بأس بشهادته لغيره، ولا بأس بها له عند مفارقته، ووجه توهم عدم القبول أنه جار إلى نفسه وأنه متهم.

وقد روى الدعائم، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، عن آبائه (عليهم السلام)، عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: «إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) نهى أن تجاز شهادة الخصم والظنين والجار إلى نفسه»[2]. كما تقدم روايات رد شهادة المتهم.

وفيه: إن الجر إلى نفسه يراد به بعض الذين يرد شهادتهم بالنص والإجماع، وإلا لم تقبل شهادة قريب ولا صديق ولا وارث ولا ولي ولا من أشبههم، وقد تقدم أن المراد بالمتهم قسم خاص لا كل متهم.

أما شهادة المضيف للضيف فواضح لا غبار عليه.

ويبقى الكلام في الأجير، فقد قال في المستند: (يقبل شهادة الأجير لمن استأجره، وفاقاً للحلي والمحقق والفاضل وأكثر المتأخرين، كما صرح به جماعة، بل ظاهر بعضهم إطباقهم عليه للعمومات كتاباً وسنةً، خلافاً للمحكي عن أكثر المتقدمين كالشيخ في النهاية

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٤ الباب ٢٩ من أبواب الشهادات ح٣.

(٢) المستدرك: ج٣ ص٢١٢ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٣.

والصدوقين والحلبي والقاضي وابن زهرة وابن حمزة) انتهى.

وفي المسالك نسب القبول إلى المتأخرين مشعراً باتفاقهم عليه.

استدل المانعون بالنصوص المستفيضة كالرواية السابقة.

وما رواه العلاء بن سيابة، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «كان أمير المؤمنين (عليه السلام) لا يجيز شهادة الأجير»[1].

وما رواه سماعة، قال: سألته عما يرد من الشهود، قال (عليه السلام): «المريب والخصم والشريك ودافع مغرم والأجير والعبد والتابع والمتهم كل هؤلاء ترد شهاداتهم»[2].

وروى الفقيه، قال: وفي رواية أخرى: «لا تجوز شهادة المريب والخصم ودافع مغرم أو أجير أو شريك أو متهم أو تابع»[3] الحديث.

بل وظاهر خبر صفوان، عن أبي الحسن (عليه السلام)، قال: سألته عن رجل أشهد أجيره على شهادة ثم فارقه أتجوز شهادته له بعد أن يفارقه، قال: «نعم، وكذلك العبد إذا أعتق جازت شهادته»[4].

وكذا روى المنع الدعائم، عن الصادق (عليه السلام)، والرضوي (عليه السلام)[5].

وقد رد بعضهم هذه الروايات بأن بينها وبين عمومات قبول شهادة العادل عموماً من وجه، لأن هذه تشمل العادل وغيره، والعمومات تشمل الأجير وغيره، وفي الأجير العادل القبول أقرب للقرائن الخارجية.

لكن فيه: إن روايات المقام حاكمة، فلا معنى لجعل النسبة بينهما العموم

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٤ الباب ٢٩ من أبواب الشهادات ح٢.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٩ الباب ٣٢ من أبواب الشهادات ح٧.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٨ الباب ٢٢ من أبواب الشهادات ح٣.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٣ الباب ٢٩ من أبواب الشهادات ح١.

(٥) المستدرك: ج٣ ص٢١٢ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٥.

من وجه، وجملة من المتأخرين حملوها على الكراهة بقرينة موثقة أبي بصير الظاهرة في الكراهة المتعارفة، فإن تم هذا فهو وإلا أشكل القبول.

أما القول بأن بين هذه الروايات وروايات المتهم عموماً من وجه بالتقريب السابق، فقد عرفت ما فيه، وكأنه للإشكال في الطرفين توقف الشهيد في محكي الدروس.

وعن الرياض هو حسن إلاّ أن مقتضى الأصول عدم قبول.

ويمكن أن يقال: إن قوة إطلاق الكتاب والسنة، وكراهة بعض ما ذكر في بعض هذه الروايات المرادف في الذكر للأجير، والتصريح بلفظ الكراهة في الموثقة توجب ترجيح ما ذكره ابن إدريس والمحقق فمن بعدهما إلاّ النادر من القبول.

أما ما ذكره المسالك من (حمل روايات المنع على ما إذا كان هناك تهمة تجلب نفعاً، أو دفعت ضرراً، كما لو استشهد لمن استأجره على قصارة الثوب أو خياطته ونحو ذلك، فإنها لا تقبل قطعاً) انتهى.

فلم يظهر وجهه، إذ أي فرق بينهما وبين سائر الأُجراء.

ثم على القول بالمنع هل يشمل ذلك كل أجير، ولو استأجره للصلاة والحج والصوم، أم المنصرف منه الأجير المتعارف.

وهل يشمل مثل عامل القراض والمزارعة والمساقاة، وهل يشمل مثل ما إذا صالح مع الأجير بدون جعل الأمر إجارة، احتمالان:

من أنهم ليسوا بأجراء، أو انصراف الأجير عنهم.

ومن أن الانصراف غير ظاهر، والمناط موجود.

أما المتعة فلا شك في انصراف الدليل عن مثلها، وإن ورد قوله سبحانه: ﴿فأتوهن أجورهن﴾[1]، وورد «هن مستأجرات»، فهو مثل قوله سبحانه: ﴿إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن﴾[2].

(١) سورة النساء: الآية ٢٤.

(٢) سورة الأحزاب: الآية ٥٠.

ولو كان للمالك وكيل هو استأجر، فهل الذي لا يقبل له المالك أو الوكيل، الظاهر الأول، لأن الوكيل صرف آلة، وإن كان يحتمل الفرق بين الوكيل المفوض وغيره بالعدم في الأول وصحة الشهادة في الثاني.

أما لو استأجره الولي لليتيم مثلاً، فالظاهر أن المناط في عدم القبول بالنسبة إلى الولي لا المولى عليه، ومنه يعلم الكلام في أشباه الولي.

والمعيار صحة الإجارة، فلو ظهر بطلانها ظهر قبول الشهادة، وإن كان ربما يحتمل كفاية الصورة المزعومة لأن عدم القبول من باب التهمة الحاصلة فيها أيضاً، ولو شك في شمول المطلقات له فالأصل القبول لعدم العلم بالخروج.

**((المناط حال أداء الشهادة))**

**(مسألة ١٩)**: الصغير والكفار والفاسق وغيرهم ممن لا تجوز شهادتهم إذا تحملوا شهادة في حال عدم قبول شهادتهم ثم زال المانع فأقاموا تلك الشهادة قبلت شهادتهم، بلا إشكال ولا خلاف، كما يظهر من كلماتهم، بل في الجواهر الإجماع بقسميه عليه.

وذلك لإطلاق الأدلة، فإنها اشترطت الكمال حال الأداء لا حال التحمل، فلا يهم أن كانوا حال التحمل واجدين للشرائط أم لا، كما أن عكسه كذلك، فلو تحملها الواجد ثم فقدها لم تقبل شهادته، كما إذا كان مسلماً عادلاً غير عدو ثم كفر أو فسق أو صارت بينهما عداوة لم تقبل الشهادة، لإطلاق أدلة عدم القبول أيضاً.

ومنه يعلم حال توسط الأهلية بين لا أهليتين، أو توسط اللا أهلية بين أهليتين، هذا بالإضافة إلى جملة من الروايات الخاصة في ما عنون أول المسألة.

مثل ما رواه محمد بن مسلم، عن أحدهما (عليهما السلام)، قال: في الصبي يشهد على الشهادة، فقال: «إن عقله حين يدرك أنه حق جازت شهادته»[1].

وعن السكوني، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «إن شهادة الصبيان إذا أشهدوهم وهم صغار جازت إذا كبروا ما لم ينسوها»[2].

وعن عبيد بن زرارة في حديث، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الذي يشهد على الشيء وهو صغير قد رآه في صغره ثم قام به بعد ما كبر، فقال: «تجعل شهادته نحواً (خيراً) من شهادة هؤلاء»[3].

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٥١ الباب ٢١ من أبواب الشهادات ح١.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٥١ الباب ٢١ من أبواب الشهادات ح٢.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٥١ الباب ٢١ من أبواب الشهادات ح٣.

وعن إسماعيل، عن جعفر، عن أبيه، عن علي (عليهم السلام)، قال: «إن شهادة الصبيان إذا شهدوا وهم صغار جازت إذا كبروا ما لم ينسوها»[1] الحديث.

وعن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الذمي والعبد يشهدان على شهادة، ثم يسلم الذمي ويعتقق العبد، أتجوز شهادتهما على ما كان أشهدا عليه، قال: «نعم، إذا علم منهما بعد ذلك خير جازت شهادتهما»[2].

وفي خبر صفوان، عن أبي الحسن (عليه السلام)، قلت: فيهودي أشهد على شهادة ثم أسلم، أتجوز شهادته، قال: «نعم»[3].

وعن محمد بن حمران، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: سألته عن نصراني أشهد على شهادة، ثم أسلم بعد أتجوز شهادته، قال: «نعم، هو على موضع شهادته»[4].

وعن السكوني، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «النصراني واليهودي إذا أشهدوا ثم أسلموا جازت شهادتهم»[5].

إلى غيرها من الروايات.

أما ما رواه التهذيبان، عن جميل، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن نصراني أشهد على شهادة ثم أسلم بعد أتجوز شهادته، قال: «لا»[6]، فقد حمله الشيخ على التقية، وقال: لأنه مذهب بعض العامة.

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٥٢ الباب ٢١ من أبواب الشهادات ح٤.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٥ الباب ٣٩ من أبواب الشهادات ح١.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٥ الباب ٣٩ من أبواب الشهادات ح٢.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٥ الباب ٣٩ من أبواب الشهادات ح٣.

(٥) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٦ الباب ٣٩ من أبواب الشهادات ح٥.

(٦) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٦ الباب ٣٩ من أبواب الشهادات ح٧.

وقال في الوسائل: ويحتمل الحمل على ما لو شهد بها حال كفره فلا تقبل وإن أسلم بعد[1].

أقول: ويمكن أن يحمل على ما في خبر الجعفريات، بسنده إلى علي (عليه السلام)، قال: «اليهودي والنصراني إذا أسلما جازت شهادتهما ما لم يكن ردها الحاكم وأسلما من أجلها[2]، فإنه صالح للجمع بين الطائفتين، ووجه ما في الجعفريات الاتهام إذا أسلم لأجل ذلك، ولأنه يشك في إسلامه حينئذ.

**((إذا أعاد الشهادة بشروطها))**

قال في الشرائع: (ولو أقامها أحدهم في حال المانع فردت، ثم أعادها بعد زوال المانع قبلت) انتهى.

وذلك لأنه يشمله إطلاق أدلة الشهادة، ولا دليل على أنه إذا ردت لم تقبل إلاّ إذا كانت تهمة، وقلنا بشمول التهمة لمثل ذلك، والصغرى وإن سلمت إلاّ أن الكبرى لا دليل عليها.

ورواية الجعفريات قد عرفت عدم ظهورها في ذلك، للاحتمال الثاني الذي ذكرنا، ولغير ذلك.

وإن كان ربما يؤيده خبر السكوني، قال علي (عليه السلام): «إذا عتق العبد لموضع الشهادة لم يجز شهادته»[3].

لكن بالإضافة إلى أنه قياس لو سلم في موضعه، ما ذكره الجواهر قائلاً: إن الخبر غير جامع لشرائط الحجية، فلا يصلح معارضاً لغيره من الأدلة.

ومنه يعلم الجواب عن خبر إسماعيل: «والعبد إذا شهد على شهادة ثم أعتق

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٦ من أبواب الشهادات ذيل ح٧.

(٢) المستدرك: ج٣ ص٢١٣ الباب ٣٣ من أبواب الشهادات ح٢.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٥٧ الباب ٢٣ من أبواب الشهادات ذيل ح١٣.

جازت شهادته إذا لم يردها الحاكم قبل أن يعتق»[1].

ثم قال الشرائع: (أما الفاسق المستتر إذا أقام فردت ثم تاب وأعادها، فهنا تهمة الحرص على دفع الشبهة لاهتمامة بإصلاح الظاهر، لكن الأشبه القبول).

أقول: ذلك لإطلاق الأدلة، والاعتبار لا يقاوم الدليل، واحتمال شمول التهمة له لا يضر بعد أن تقدم عدم إطلاق التهمة.

أما ما في المسالك: (وهو حسن مع صدق توبته والثقة بعدم استنادها إلى ما يوجب التهمة)، فالظاهر أنه بيان لتحقق الموضوع.

وكأنه لذا قال في الجواهر في رده: كأنه غير راجع إلى محصل.

ثم قال المسالك: (ولو كان الكافر مستتراً بكفره، ثم أسلم وأعادها فالوجهان، وكذا لو شهد على إنسان فردت شهادته لعداوة بينهما، ثم زالت العداوة فأعاد تلك الشهادة) انتهى.

والوجه في الجميع القبول.

أما احتمال العدم لأنه ليس ممن يرضون من الشهداء، ففيه: إنه إذا لم يكن فيه بأس كان مرضياً، وإلا لملك كل إنسان أن يقول: إني لا أرضى بهذا الشاهد.

ولو شهد الكافر لكافر مثله أو لمسلم ثم أسلم وقد قبلت شهادته من باب قاعدة الإلزام، فإن كانت الشهادة صحيحة في الكفر أو في الإسلام فهو، وإلا فهل يجب إبطالها، احتمالان، من قاعدة الجب[2]، ومن احتمال لزوم إيصال الناس إلى حقوقهم، ويحتمل الفرق بين بقاء التبعة فاللازم الإبطال، دون ما إذا لم تبق تبعة، والأظهر الأول، بل لا يبعد ذلك في المخالف أيضاً للأصل والمناط فيما ورد في المخالف إذا استبصر.

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٥٧ الباب ٢٣ من أبواب الشهادات ح١٣.

(٢) البحار: ج٤٠ ص٢٣٠.

وما رواه الكافي، عن العباس بن هلال، عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام)، ذكر «لو أنه أفضى إليه الحكم لأقر الناس على ما في أيديهم، ولم ينظر في شيء إلاّ بما حدث في سلطانه، وذكر أن النبي (صلى الله عليه وآله) لم ينظر في حدث أحدثوه وهم مشركون، وأن من أسلم أقره على ما في يده».

وإن كانت المسألة بحاجة إلى تأمل أكثر.

ولو شهد وهو عدو وقبل الحكم صار صديقاً، فالظاهر عدم الكفاية وإن بقي على رأيه بل اللازم إعادة الشهادة، ولو كان صديقاً وشهد ثم صار عدواً قبل الحكم لم يضر.

ومنه يعلم تبدل حاله من الصغر إلى الكبر، أو الإسلام إلى الكفر، أو عكسه، أو العدالة إلى الفسق، أو عكسه، بين وقت الشهادة ووقت الحكم، حيث إن الاعتبار بوقت الشهادة لا بوقت الحكم.

**((الشاهد بالتحمل لا بالإشهاد))**

**(مسألة ٢٠)**: إذا سمع الإقرار صار شاهداً، وإن لم يستدعه المشهود عليه أو المشهود له، على ما ذكره غير واحد، وذلك لشمول أدلة التحمل له، حيث إن في المقام علم وحس، وكلما كان علم وحس جازت الشهادة، بخلاف ما إذا كان علم بغير حس.

ولذا يقال لمن يشهد عن قضية وقعت قبل زمان ولادته، لماذا تشهد وأنت لم تحضرها، ولا يقبل عذره إذا اعتذر بأنه يعلم أو حس بغير علم، كما إذا كان الأمر مردداً.

ولا فرق في ذلك بين الحواس الخمس، فيشهد على المسموع والمبصر والمذوق والملموس والمشموم وكلها تسمى شهادة.

وهذان الشرطان في صدق الشهادة لا يكفي إذا لم ينضم إلى ذلك ما يسمى بسببه شهادة، ولذا لا يسمى قضاء الحاكم شهادة ولا دستور الطبيب وما أشبه شهادة.

وكيف كان، فمع علمه عن حضور كان متحملاً، فيندرج حينئذ فيما دل على وجوب أدائها عيناً أو كفايةً على حسب غيره من الشهود، كما قاله الجواهر، واستدل له (بضرورة عدم اعتبار الإشهاد في صدق اسم الشهادة، والأمر الإرشادي بالإشهاد أعم من ذلك) انتهى.

ومنه يظهر وجه ما ذكره المحقق وغيره أن الحكم كذلك لو سمع اثنين يوقعان عقداً كالبيع والإجارة والنكاح وغيرها، وكذا لو شاهد الغصب والجناية، والظاهر أن مراده من المشاهدة أعم، كما إذا لمس إدخال الزاني فرجه في فرجها وإن لم يشاهد لعمى أو ظلمة، فإن الشهود بمعنى الحضور بأحد الحواس، وقد تقدم في أول الكتاب تفصيل الكلام حول مادة شهد.

ثم قال الشرائع: وكذا لو قال له الغريمان أو أحدهما: لا تشهد علينا، فسمع منهما أو من أحدهما ما يوجب حكماً، وكذا لو خبأ فنطق المشهود عليه مسترسلاً.

أقول: وذلك لأنه لا يلزم في الشهادة رضى أحد الطرفين، سواء صرحا أو أحدهما بعدم الرضا أو علم بذلك ولذا خبأ، كما لا يلزم رضى الحاكم، فلو قال الحاكم لمصلحة: لا تشهد، فشهد وكانت الشهادة جامعة للشرائط نفذت، بل لو كانت الشهادة حراماً واقعاً، ولم يعلم بها حتى يزيل عدالته، أو علم بذلك لكن قلنا إن ذلك صغيرة لا تضر بالعدالة.

بل لا يلزم علم الشاهد بالمراد من الكلام مثلاً، أو الحلية والحرمة لعمل ما، مثلاً قال فارسي لعربي كلاماً، وسمعه الشاهد ولم يعلم المراد منه، ثم لما فسر ظهر أنه قذف، فإنه يجب الحد على القاذف بشروطه، وإن لم يعلم الشاهد معنى الكلام، أو رأى جماعاً وشهد ولم يعلم أنه عن حلال أو حرام، ثم علم الحاكم أنه كان عن حرام، كل ذلك لإطلاق أدلة الشهادة.

واحتمال أنه إذا كان الشاهد غير مقصود بالكلام لم يتمكن أن يشهد بما جرى، كما ذكره بعض الأصوليين، قد علم جوابه مما ذكره غير واحد ومنهم الشيخ المرتضى (رحمه الله) من دلالة الألفاظ وإن لم يقصد بالخطاب الشخص الذي يريد الاستفادة من ذلك الكلام.

وعلى هذا يكون حال هذه الشهادة حال سائر الشهادات في وجوب إقامتها أو جوازها.

واحتمال أنه حرص على التحمل ومثله تهمة تسقط حجية الشهادة غير تام، إذ قد تقدم أن مطلق التهمة لا يوجب إسقاط الشهادة، بل التهمة الخاصة كالشراكة ونحوها.

ثم الظاهر من الجمع بين الأدلة أنه إن أشهد الإنسان على شيء وجب عليه إقامة الشهادة، إلاّ أن يعلم أنه لا يبطل الحق إذا لم يقمها.

وإن لم يشهد على شيء بل علم بالأمر كما إذا كان مخفياً فسمع أو ما أشبه ذلك، فإنه لا تجب عليه الإقامة إلاّ إذا علم بأنه إذا لم يقمها يبطل الحق.

وإلى هذا التفصيل أشار الجواهر بقوله: (ولعل الفرق بين من أشهد ومن لم يشهد الوجوب على الأول، إلاّ أن يعلم قيام الغير على حسب غيره من الواجب الكفائي الذي قد يكون عينياً بالعرض، وعدم الوجوب على الثاني إلاّ أن يعلم ظلم المشهود عليه للمشهود له بإنكار حقه) انتهى.

فإن ذلك مقتضى الجمع بين إطلاقات وجوب إقامة الشهادة وحرمة كتمانها، كما في قوله سبحانه: ﴿وأقيموا الشهادة لله﴾[1]، ولما في جملة من الروايات:

مثل ما رواه الفقيه، عن الصادق (عليه السلام)، عن آبائه (عليهم السلام)، عن النبي (صلى الله عليه وآله) في حديث المناهي: «إنه نهى عن كتمان الشهادة، وقال: من كتمها أطعمه الله لحمه على رؤوس الخلائق وهو قول الله عز وجل: ﴿ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه﴾[2]»[3].

وعن عقاب الأعمال، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله): «ومن رجع عن شهادة أو كتمها أطعمه الله لحمه على رؤوس الخلائق ويدخل النار وهو يلوك لسانه»[4].

إلى غيرها من الروايات الكثيرة، والتي مر جملة منها من الأمر بإقامة الشهادة لله ولو على نفسك، أو الوالدين والأقربين، وبين إطلاقات الروايات الدالة على عدم وجوب الإقامة إذا لم يشهد عند التحمل، بل في نفس هذه الروايات استثناء ما إذا علم بأنه المشهود له يظلم إذا لم يقمها له.

كصحيح ابن مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام): «إذا سمع الرجل الشهادة ولم

(١) سورة الطلاق: الآية ٢.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٢٨ الباب ٢ من أبواب الشهادات ح٤.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص٢٢٨ الباب ٢ من أبواب الشهادات ح٦.

يشهد عليها فهو بالخيار إن شاء شهد وإن شاء سكت»[1].

وصحيح هشام بن سالم، عن أبي عبد الله (عليه السلام): «إذا سمع الرجل الشهادة ولم يشهد عليها فهو بالخيار إن شاء شهد وإن شاء سكت»، وقال: «إذا شهد لم يكن له إلاّ أن يشهد»[2].

وخبر محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الرجل يحضر حساب الرجلين فيطلبان منه الشهادة على ما سمع منهما، قال: «ذلك إليه إن شاء شهد، وإن شاء لم يشهد، وإن شهد شهد بحق قد سمعه، وإن لم يشهد فلا شيء لأنهما لم يشهداه»[3].

وموثق ابن مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: «إذا سمع الشهادة ولم يشهد عليها فهو بالخيار، إن شاء شهد وإن شاء سكت، إلاّ إذا علم من الظالم فيشهد، ولا يحل له إلاّ أن يشهد»[4].

ومرسل يونس، عن الصادق (عليه السلام): «إذا سمع الرجل الشهادة ولم يشهد عليها فهو بالخيار، إن شاء شهد وإن شاء سكت، إلاّ إذا علم من الظالم فيشهد، ولا يحل له أن لا يشهد»[5].

وخبر ابن أشيم، سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن رجل طهرت امرأته من حيضها فقال فلانة طالق، وقوم يسمعون كلامه لم يقل لهم أشهدوا، أيقع الطلاق

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٣١ الباب ٥ من أبواب الشهادات ح١.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٣١ الباب ٥ من أبواب الشهادات ح٢.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٣٢ الباب ٥ من أبواب الشهادات ح٥.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص٢٣٢ الباب ٥ من أبواب الشهادات ح٤.

(٥) الوسائل: ج١٨ ص٢٣٣ الباب ٥ من أبواب الشهادات ح١٠.

عليها، قال: «هذه الشهادة أفيتر كها معلقة»، قال: وقال الصادق (عليه السلام): «العلم شهادة إذا كان صاحبه مظلوماً»[1]. إذ ظاهره إذا حضر، لا مجرد العلم بدون حضور، كما أن ظاهرة وجوب الأداء إذا كان عدم الأداء يوجب الظلم على المشهود له.

وعن نوادر أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن مسلم، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «وإذا سمع الرجل شهادة ولم يشهد عليها فهو بالخيار إن شاء شهد وإن شاء سكت»[2].

وعن دعائم الإسلام، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، إنه قال: «إذا حضر الرجل حساباً بين قوم ثم طلب شهادته على ما سمع، فإن ذلك إليه إن شاء شهد وإن شاء لم يشهد، إلاّ أن يشهدوه، فإن شهد فقد شهد بالحق، وإن لم يشهد فلا شيء عليه لأنه لم يستشهد، ولا يشهد إلاّ أن يكون استوعب الكلام وأثبته وأتقنه»[3].

هذا بالإضافة إلى أنه إن استشهد كان نوع أمانة فالواجب أداؤها، إلاّ إذا علم أن عدم الأداء لا يوجب ضياع الحق، بخلاف ما إذا لم يستشهد، فإنه لم يؤتمن فليس بواجب الأداء إلاّ إذا علم ضياع الحق، فإن الأداء واجب حينئذ من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وانقاذ المظلوم، إلى غير ذلك من الأدلة العامة.

والظاهر أن الصدوق فهم ذلك أيضاً من روايات التخيير، حيث حملها على ما إذا لا يبطل الحق بسبب إقامة غيره من الشهود، أما إذا علم أن صاحب الحق

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٣٣ الباب ٥ من أبواب الشهادات ح٨.

(٢) المستدرك: ج٣ ص٢٠٨ الباب ٥ من أبواب الشهادات ح٣.

(٣) المستدرك: ج٣ ص٢٠٨ الباب ٤ من أبواب الشهادات ح١.

مظلوم ولا يحيى حقه إلاّ بشهادته، وجب عله إقامتها ولم يحل له كتمانها، بل لعله الظاهر من المحكي عن الشيخ في النهاية، ويحيى بن سعيد وغيرهما، وقد نزل الجواهر كلام ابن الجنيد والحلبي على ذلك، كما هو الظاهر من عنواني الوسائل والمستدرك الباب.

ويلحق بما إذا بطل الحق إذا لم يشهد، ما إذا ورد الظلم على غير المشهود له إذا ترك الشهادة وإن لم يشهد، كما إذا شاهد زنا مع ثلاثة آخرين فشهد الثلاثة، فإنه إذا لم يشهد هذا الرابع حد الثلاثة، وذلك ظلم عليهم بسبب هذا التارك للشهادة، وذلك غير جائز شرعاً.

هذا على المشهور، وإلا فقد ذكرنا في كتاب الحدود الإشكال في حد الثلاثة، واستظهرنا هناك أن الحكم بذلك صدر تقية.

وكما إذا علم نفي الولد، فإذا لم يشهد للأب النافي له ابتلي الأب باللعان أو الحد للفرية، وكلا الأمرين يوجب ذهاب حق الأب، حيث لو لاعن انفصلت زوجته وهو ضرر، ولو لم يلاعن حد وهو ضرر أيضاً، إلى غير ذلك من الأمثلة.

وكيف كان، فقد ظهر مما تقدم وجه النظر فيما نسبه المسالك إلى ابن الجنيد من أن من اختبأ لا تقبل شهادته.

أقول: اللهم إلاّ إذا أراد بذلك من كان اختباؤه فسقاً ولم يتب، لأنه أراد كشف ستر الناس وهو محرم، إذا لم يرضوا بذلك، لكن ظاهر النسبة الإطلاق، وقد عرفت تنزيل الجواهر كلامه على ما فصله.

((**التبرع بالشهادة**))

(**مسألة ٢١**): قال في الشرائع: (التبرع بالشهادة قبل السؤال يطرق التهمة فيمنع القبول، أما في حقوق الله أو الشهادة للمصالح العامة فلا يمنع، إذ لا مدعي لها، وفيه تردد) انتهى.

وقوله: فيه تردد، يحتمل أن يرتبط بالحكم الأول أو الثاني أو بكليهما، وإن كان ما ذكروه من مسألة الاستثناء المتعقب للجمل الثاني.

وكيف كان، فقد استدل للحكم الأول بأمور:

الأول: التهمة، بضميمة ما تقدم عن عدم قبول الشهادة المتهم.

وفيه: إنك قد عرفت أن كل تهمة ليست تمنع القبول، بل المانع التهمة الشرعية فقط كالشراكة ونحوها.

الثاني: ما جعله الجواهر لعله العمدة، حيث ادعى بلا خلاف أجده فيه، كما اعترف به غير واحد، بل في كشف اللثام إنه مما قطع به الأصحاب.

وفيه: إن الإجماع المنقول ليس بحجة فكيف بمثل هذا خصوصاً وهو محتمل الاستناد بل ظاهره، فلا يقاوم مثل هذا أدلة حجية الشهادة.

الثالث: بعض الروايات:

مثل ما رواه المسالك، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) إنه قال في معرض الذم: «ثم يجيء قوم فيعطون الشهادة قبل أن يسألوها».

وفي لفظ آخر: «ثم يفشوا الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد».

وفيه: بالإضافة إلى ضعف السند بالإرسال، إنه لا دلالة فيها على المنع، إذ هو أعم من المنع، مع أنه روي في خبر آخر معارض ذلك، فقد قال رسول الله (صلى الله

عليه وآله): «خير الشهداء الذي يأتي بالشهادة قبل أن يسألها»، وجمعه بينهما بحمل الأول على حقوق الناس والثاني على حقوق الله غير ظاهر، لأنه من الجمع التبرعي، بل اللازم الجمع العرفي إن أمكن، وإلاّ فالمرجع عمومات عدم كتمان الشهادة[1]، والأمر بالمعروف، وأنه احسان وما على المحسنين من سبيل[2].

ولذا قال المستند: (فالحق هو القبول، كما هو ظاهر المحقق الأردبيلي، ويظهر من الكفاية الميل إليه، وهو صريح الحلي في السرائر)، إلى آخر كلامه.

ثم إنه قيل في رد شهادة المتبرع بعض الوجوه الاعتبارية الأخر، مثل اعتبار الإذن ممن له الحق في سؤال الشهود، وحيث لا إذن لا فائدة في الشهادة، كما تقدم في كتاب القضاء اعتبار الإذن بعد الإطلاقات، والانصراف ممنوع جداً، والأصل لا مجال له قبال الإطلاق.

هذا ولو قيل بعدم القبول فالظاهر أنه في ما قبل الإذن، فلو طلب منه بعد أن شهد تبرعاً فشهد ثانياً وإن كان في نفس المجلس قبل، إلاّ أن يجعل الملاك في عدم القبول التهمة الباقية بعد الطلب أيضاً.

وعليه فلا فرق بين المجلس الأول والمجلس الثاني أيضاً.

نعم فرق بينهما الجواهر بدليل الإجماع، قال: المتجه حينئذ الاقتصار على ما علم كونه مورداً للإجماع، أما غيره الذي منه القبول في المجلس

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

(٢) سورة التوبة: الآية ٩١.

الآخر فلا يمنع التبرع بالشهادة القبول فيه.

ثم لو كانت الشهادة تبرعية بالنسبة إلى بعض دون بعض، كما إذا ادعى شريكان أن ما في يد المنكر لهما، وطلب أحدهما الشهادة ولم يطلب الآخر، فشهد ثبت بالنسبة إلى الطالب دون غيره، ولا مانع من ذلك بعد إمكان التفكيك بين المتلازمين في الأحكام الشرعية، هذا كله في حقوق الناس.

أما حقوق الله فإنه يقبل فيها الشهادة تبرعاً.

وفي الجواهر: (وفاقاً للمشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة، بل لم يعرف الخلاف في ذلك إلاّ ما يحكى عن الشيخ في النهاية التي هي متون أخبار مع أن المحكي عنه في المبسوط موافقه المشهور) انتهى.

والمحقق في الشرائع تردد في القبول هنا، ولعل وجهه أن التهمة آتية هنا أيضاً، لكنك قد عرفت أنها غير ضارة في غير الموارد المعينة شرعاً.

وقد استدل المسالك للقبول هنا: بأن حق الله لا مدعي له، فلو لم يشرع فيه التبرع لتعطل وهو غير جائز، وبأنه نوع من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو واجب، وأداء الواجب لا يعد تبرعاً.

كما ربما يستدل لذلك بأن الشهود أتوا إلى عمر في قصة زنا المغيرة، وإلى عثمان في قصة شرب والي الكوفة الخمر، ولم ينكر عليهم علي (عليه السلام)، بل أيد الشهود في قصة مشهورة.

لكن لا يخفى أنه لا حاجة إلى هذه الأدلة بعد الإطلاقات الشاملة لكافة الحقوق، وإن صلحت مؤيدة في المقام.

نعم يمكن القول بكراهة الشهادة إذا كان الأمر مما يستحب ستره كما

ورد من أدلة استحباب الستر في باب الزنا، وقد ذكرنا ذلك في كتاب الحدود، كما أنه يلزم القول بالتبرع في حق الآدمي إذا كان إثبات الحق متوقفاً على التبرع، كما إذا بطل الحق بعدم التبرع بأن أراد الشاهد السفر مثلاً والقضاء لم يعقد بعد، فإذا لم يشهد حلف المنكر وبطل الحق مثلاً، خصوصاً في مسألة الدماء والفروج التي علم من الشرع الاهتمام بها.

ثم إن القائلين بعدم القبول في حق الناس اختلفوا في الحق المشترك بين الله وبين الناس، فقد أفتى المستند والجواهر وغيرهما بالقبول في حقه سبحانه دون حق الإنسان كالسرقة، فيقطع بالسرقة بشهادة المتبرع ولا يغرم، واحتمل عدم القطع أيضاً، لأنه حق الأدمي الجاني أيضاً، كما احتمل الغرامة مع القطع، لأن محل الإجماع الرد في حق الآدمي الخالص دون المشترك، فيبقى على عموم أدلة القبول، خصوصاً في الحق المشترك الذي لا يقبل التوزيع.

وفي كشف اللثام: الظاهر الرد في حق المشترك.

لكن مقتضى القاعدة هو ما تقدم عن الكتابين.

ولو شك في أنه حق الأدمي أو حق الله، كالشهادة على عدم إعطائه الزكاة، فالظاهر الحكم بالشهادة، لإطلاق أدلتها.

ثم إذا قلنا برد الشهادة قبل الطلب فهل ذلك مطلقاً حتى إذا كان الحرص على الأداء من جهة أخرى غير الشهادة، كما إذا كان من غاية التدين أو خوفه النسيان أو فوات الشهادة بسفره أو موته أو تبدل الحاكم الذي لا يعرفه بالعدالة، إلى غير ذلك، أو خاص بمورد التهمة، الظاهر الثاني، لأصالة قبول الشهادة إلاّ ما خرج بالقطع، وليس الخارج كذلك إلاّ مورد التهمة، كما يرشد إلى ذلك أدلتهم، وهذا هو الذي اختاره المستند.

ولا يخفى أن الرد بالتبرع ليس جرحاً، كما صرح به المستند والجواهر،

بل ظاهر المسالك الإجماع على أنه ليس بجرح، وذلك لأن غاية دلالة الدليل عدم قبول الشهادة، لا أنه جرح، كما أن مجهول الحال لا تقبل شهادته، لكنه ليس جرحاً، بل لعدم قيام الدليل بالقبول.

ثم إن عدم قبول شهادة المتبرع إنما يكون إذا لم تكن الشهادة على الكفار وهم يرون القبول، وإلاّ قبلت لقاعدة الإلزام، وقد تقدم في مسألة اعتبار الإسلام في الشهادة ما ينفع المقام.

((توبة الشاهد الفاسق))

(**مسألة ٢٢**): الفاسق إذا تاب قبلت شهادته، والتوبة قد تكون بترك المعصية إن قلنا إن العدالة عبارة عن ترك المعاصي، وقد تكون بتحصيل الملكة إن قلنا بأن العدالة عبارة عن الملكة.

ثم الظاهر أن التوبة عبارة عن الندم لأجل الله أو ما يرتبط به سبحانه، مثل كونها لأجل دخول الجنة، أو الابتعاد عن النار، أو ما أشبه ذلك.

أما إذا كان الندم لأجل أمر دنيوي، كما لو تاب عن شرب الخمر لأنها تضر بصحته، أو تاب عن الزنا لحفظ ماء وجهه عند الناس، فليس ذلك توبة، لانصراف ذلك عن التوبة شرعاً، فإنها مأخوذة من تاب بمعنى رجع، وقد قال سبحانه: ﴿فإنه يتوب إلى الله متاباً﴾[1].

نعم يصح أن يكون الشيء الذي ترك العصيان لأجله من باب الداعي إلى الداعي، كما إذا أعطاه مالاً لأن يتوب، فصار ذلك المال داعياً على ابتغائه رضا الله بالتوبة، كما أنه كذلك في العبادة الاستيجارية، حيث إن داعيه للقربة إلى الله سبحانه المال الذي يأخذه من المستأجر.

وبذلك تبين أنه لو كان داعيه على التوبة أن لا ترد شهادته، فإن كان ذلك فقط لم ينفع في حصول التوبة، وإن كان ذلك من باب الداعي على الداعي صحت التوبة.

قال في الشرائع: المشهور بالفسق إذا تاب لتقبل شهادته، الوجه أنها لا تقبل حتى يستبان أمره على الصلاح.

أقول: ليس المراد بالمشهور في قبال غير المشهور، بل هو من باب الغلبة،

(١) سورة الفرقان: الآية ٧١.

مثل ﴿ربائبكم اللاتي في حجوركم﴾، حيث إن الذي لم يعرف فسقه يظهر منه حسن الظاهر الموجب لاعتقاد عدالته، وإلا فلا إشكال في أنه إن علم الحاكم منه الفسق وإن لم يكن مشهوراً بالفسق لا تقبل شهادته، واحتاج القبول إلى التوبة.

وقوله: (حتى يستبان) يراد به صلاحه حقيقية بالإتيان بالتوبة الندمية لأجل الله، ولذا قال الجواهر: (لأن المفروض عدم توبة حقيقية ضرورة كونها الندم على ما وقع من المعصية، والعزم على عدم الوقوع فيما يأتي، وأن ذلك امتثالاً لأمر الله تعالى شأنه، إذ الظاهر كونها من العبادات المعتبر فيها النية والإخلاص) انتهى.

وذلك لما عرفت من أن التوبة عبارة عن الرجوع إليه سبحانه، فبدون عزمه لا يكون توبة.

أما إذا لم يكن إخلاص بأن انقلع عن شرب الخمر لصحة مزاجه ولأمره سبحانه، بحيث إنه لو لا أحدهما لم يتب لم ينفع ذلك في رفع الفسق، إذ ليس داعيه أمره سبحانه، وقد عرفت لزوم أن يكون أمره داعياً، سواء كان له داع آخر قبله أم لا، كان الداعي إلى الداعي دينياً أو دنيوياً.

أما ما ذكره التجريد من اعتبار كون الترك لقبح الذنب، فإن أراد بما يرجع إلى ما ذكرناه صح، وإلاّ ففيه أنه لا دليل عليه.

وإذا كان الانقلاع عن الذنب لصحة المزاج ولأمره سبحانه كل على نحو مستقل، بأن كان واحد لو كان وحده انقلع، فالظاهر كونه توبة، ولا يأتي هنا ما ذكروه من توارد العلل، حيث يكون كل علة جزءاً، إذ صدق التوبة كاف في ترتب آثارها، ولذا نرى أكثر العدول يتركون بعض المعاصي، لا لأجله وحده، بل لما يجدون من نفرة الطبع إزاء تلك المعصية أيضاً، حتى لو لم يكن أمره تعالى لتركوه كالذي لا يأكل العذرة والميتة المتعفنة إلى غير ذلك، فإن تركه لكلا الأمرين كل واحد مستقلاً.

**((حقيقة التوبة))**

ثم الظاهر أنه لا تحتاج التوبة إلى الاستغفار لفظاً، وإن كان ذلك أكمل، وذلك

للأصل بعد كون التوبة لغةً وشرعاً الندم، قال (عليه السلام): «إن كان الندم توبة فأنا أول النادمين».

فإذا استغفر بدون الندم لم يكن توبة، وإن ندم بدون الاستغفار كان توبة، والاستغفار قد يكون لنقص في الطبيعة بدون ذنب ولا فعل مكروه ولا ترك أولى، إذ هناك نقص طبيعي، أي ما كان من لوازم الطبيعة، فإن عدم الحضور المطلق في محضر الله سبحانه نقص واقعي، وإن كان الإنسان مشغولاً بواجب الأكل والجماع والنوم، كالإنسان الذي يمد رجله من الوجع في محضر الشخص العظيم فإنه نقص وإن كان المد واجباً شرعاً، لأنه في تركه ضرراً معتداً به يتداركه الإنسان بالاعتذار من ذلك العظيم، وكذلك الاستغفار الصادر من النبي (صلى الله عليه وآله) والولي (عليه السلام) فإنهما بهذا الاستغفار ينالان الدرجات الرفيعة.

ولذا ورد عن النبي (صلى الله عليه وآله): «وإني لأستغفر الله في كل يوم سبعين مرة من غير ذنب».

ومن الواضح أن هذا الاستغفار قد يكتنف بالمجازات والكنايات والتشبيهات، كما ورد في أدعية الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام)، وأدعية الإمام السجاد (عليه السلام).

أما ترك الأولى فهو دون المكروه، وإن كان فعلاً اختيارياً، فقد يكره المولى شيئاً، وقد لا يكره ولكن الأولى تركه، لأنه يوجب نقصاً في الإنسان، مثل أكل آدم (عليه السلام) من الشجرة، والنهي كان إرشادياً، بدليل قوله سبحانه: ﴿إن لك أن لا تجوع فيها ولا تعرى* وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى﴾[1]، فكان الأولى الترك، وإن لم يكن المولى يكره ذلك، والعصيان يطلق على الأمر الإرشادي كما يقال:

---

(١) سورة طه: الآية ١١٨ ـ ١١٩.

أمره الطبيب فعصاه، حيث إن الطبيب لا يكره عصيانه وإنما مخالفته في أمره الإرشادي توجب نقص حظ المريض ببقاء المرض مثلاً، وعليه ورد قوله سبحانه: ﴿فعصى آدم ربه فغوى﴾[1]، والغواية انحراف عن الطريق المستقيم الشامل للواجب والمستحب والأولى، وبعد هذين يأتي دور المكروه الذي نهى عنه المولى بدون المنع عن النقيض، والمحرم الذي نهى عنه المولى مع المنع عن النقيض، والاستغفار يأتي في كل الأربعة بدون أن يكون للاستغفار إلاّ الأولوية فيما كانت النفس ناقصة، وللندم على إتيانه بعدم الأولى أو بالمكروه أو بالحرام كان في رفع آثار النقص وآثار العمل بأقسامه الثلاثة.

**((العزم على عدم العود))**

ثم الظاهر كما ذكره غير واحد، اشتراط التوبة بعزم عدم العود أبداً، وإلا لم يتحقق مفهوم التوبة، إذ لو لم يقتصد الانقلاع فأية توبة هذه، ولذا روي: أنها هو أن يتوب الرجل وينوى أن لا يعود إليه أبداً.

أما ما روي عن أبي الحسن الأخير (عليه السلام)، حيث سئل عن التوبة النصوح ما هي، فكتب: «أن يكون الباطن كالظاهر، وأفضل من ذلك»[2].

فالظاهر أنه بيان معنى ملازم للتوبة.

قال في الجواهر: (في التحرير عن بعضهم عدم اعتبار العزم على عدم العود إليها، وإن كان الظاهر خلافه، لأن العزم المزبور لازم لذلك الندم غير منفك عنه) انتهى.

أما ما ذكره الإمام (عليه السلام) كما في نهج البلاغة، فالظاهر أنه من كمال التوبة، فقد قال رجل بحضرة الإمام (عليه السلام): أستغفر الله، فقال: «ثكلتك أمك، أتدري ما الاستغفار، إن الاستغفار درجة العليين، وهو اسم واقع على ستة معان:

---

(١) سورة طه: الآية ١٢١.

(٢) سفينة البحار: ج١ ص١٢٦ مادة (توب)، وتفسير البرهان: ج٤ ص٣٥٥ ح٤.

أولها: الندم على ما مضى.

والثاني: العزم على ترك العود إليه أبداً.

والثالث: أن تؤدي إلى المخلوقين حقوقهم حتى تلقى الله أملس ليس عليك تبعة.

والرابع: أن تعمد إلى كل فريضة عليك ضيعتها فتؤدي حقها.

والخامس: أن تعمد إلى اللحم الذي نبت على السحت فتذيبه بالأحزان حتى يلتصق الجلد بالعظم وينشأ بينهما لحم جديد.

والسادس: أن تذيق الجسم ألم الطاعة كما أذقته حلاوة المعصية، فعند ذلك تقول: أستغفر الله»[1].

قال في السفينة بعد ذكره الرواية: بيان ما سوى الأولين عند جمهور المتكلمين من شرائط كمال التوبة[2].

أقول: أي إن التوبة تتحقق بالأولين فلا يكون للإنسان تبعة من المعاصي، وإنما رفعة درجته تتوقف على الأربعة الأخر، هذا والظاهر أن الثالث والرابع من توابع العزم.

نعم إذا لم يفعلهما كان تجديداً للمعصية وكسراً للتوبة، لا أن التوبة لم تتحقق قبل ذلك، أما إذابة اللحم وألم الطاعة فهما للكمال، إذ اللحم النابت من الحرام أو الملتذ بالحرام لا يستأهل أن يكون مع الإنسان التائب إلى الله سبحانه، فهو مثل وسائل الجرم كان يكون معه آلة القتل، ولذا ورد أن اللحم النابت على الحرام يحترق بالنار، وألم الطاعة إزالة لآثار لذة المعصية التي التذت بها النفس.

وفي نفس المعنى ورد عن الإمام (عليه السلام) رواية أخرى في تفسير قوله

(١) نهج البلاغة: الحكمة ٤١٧.

(٢) سفينة البحار: ج١ ص١٢٧.

تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحاً﴾[1] قال: «إن التوبة تجمعها ستة أشياء: على الماضي من الذنوب الندامة، وللفرائض الإعادة ورد المظالم واستحلال الخصوم، وأن تعزم على أن لا تعود، وأن تذيب نفسك في طاعة الله كما ربيتها في المعصية، وأن تذيقها في مرارة الطاعات كما أذقتها حلاوة المعاصي»[2].

ثم الظاهر أن التوبة ندماً كافية إذا فقد التائب موضوع المعصية، مثلاً الزاني قطعت آلته فتاب حقيقة، فإنه وإن لم يتمكن من الزنا لفقد الموضوع، إلاّ أن ندمه على ما مضى وبناءه على الترك وإن قدر كاف في حصول التوبة.

وهل يمكن التجزية في التوبة بأن يتوب عن معصية دون معصية، كالزاني المستغيب الذي يتوب من الزنا دون الغيبة، الظاهر ذلك، لأن الإنسان قد يندم حقيقة عن معصية دون معصية، فإطلاقات أدلة التوبة شاملة لتلك المعصية التي ندم بالنسبة إليها.

وهذا ما ذهب إليه جماعة، خلافاً لمن أنكر التجزئة، لأن التوبة هي الرجوع إلى الله سبحانه، والرجوع دائر بين الوجود والعدم، فلا يمكن أن يكون راجعاً وغير راجع في حال واحد، فإن الأمور المعنوية كالأمور المادية، فكما لا يمكن أن يكون الإنسان راجعاً من السفر وغير راجع، كذلك في التوبة.

وفيه: إن قياس المعنويات بالماديات بلا دليل، فكما يمكن أن يكون الإنسان عاصياً بالنسبة إلى بعض الأوامر دون بعض، كذلك يمكن أن يكون نادماً عن بعض المعاصي دون بعض، وقوله: (الرجوع دائر بين الوجود والعدم) أول الكلام، إذ يمكن أن يكون الإنسان راجعاً عن معصية دون بعض، ولذا إذا

(١) سورة التحريم: الآية ٨.

(٢) الجواهر: ج٤١ ص١١٣.

سأل الفقيه إنه يريد التوبة عن الزنا دون النظر، قال له: نعم تب عن ذلك، وحاول أن توفق للتوبة عن النظر، ولا يقول له ما لم تعزم التوبة عن النظر أيضاً لم ينفعك توبتك عن الزنا، والإحالة إلى الفقيه ليست مصادرة، وإنما إحالة على الذهن العرفي المستقى من الأدلة الشرعية.

ثم إن مما تقدم من جواز كون شيء ما داعياً إلى الندم من قبيل الداعي إلى الداعي، ظهر وجه كلام الشيخ وابن سعيد وغيرهما، حيث قالوا: يجوز للحاكم أن يقول للفاسق: تب أقبل شهادتك، إذ يكون قبول الشهادة حينئذ من قبيل الداعي إلى الداعي، فالقول بعدم الكافية لأن التوبة يجب أن تكون لله لا لقبول الشهادة، غير ظاهر الوجه.

نعم يلزم أن يعرف منه أنه تاب ندماً لله، لا أنه أظهر التوبة لفظاً لقبول الشهادة، ولعل ما ذكره العلامة من القبول لو عرف استمراره على الصلاح يشير إلى ما ذكرناه، حيث إنه إن استمر على الصلاح كان قرينة على ندمه حقيقة، لا أنه أظهر التوبة لقبول الشهادة فحسب فالمعيار الندم.

ثم إن المذنب إن أخبر أنه تاب لم ينفع ذلك في قبول شهادته، إذ اللازم إحراز الشرط الذي هو العدالة، وقوله بفسه لا يوجب الإحراز، واحتمال كفاية قوله لأن العدالة لا تعرف إلاّ من قبل نفسه، أو لحمل قوله على الصحيح، أو لأنه من باب إخبار ذي اليد، لأن الإنسان ذو يد على نفسه غير تام.

إذ العدالة تعرف بالقرائن كسائر صفات النفس، مثل الشجاعة والكرم وغيرهما، ولذا لا يقبل إخبار الإنسان عن نفسه بأنه عادل، بل اللازم إحراز الملكة ولو من حسن الظاهر، وحمل قوله على الصحيح إن تم لزم حمل عمله على الصحيح بدون القول، فكأن اللازم أن نقول إنه عادل ولو لم يقل ذلك، واللازم باطل فالملزوم مثله، وجه الملازمة أن الدليل دل على حمل قول وفعل المسلم على الصحيح.

قال (عليه السلام): «ضع أمر أخيك على أحسنه»[1]. والأمر شامل لهما، إلى غير ذلك مما ذكر في مسألة حمل فعل المسلم وقوله على الصحيح، ووجه بطلان اللازم أن الروايات جعلت للعدالة ميزاناً خاصاً، كما قال (عليه السلام): «أن يعرف بالستر والعفاف»[2]. وقوله (عليه السلام): «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه»[3]، إلى غير ذلك.

وعلى هذا إن عرف من الإنسان الذنب لم يصح قبول شهادته إلاّ بعد إحراز عدالته.

بقي شيء، وهو أن المستند تبعاً لغيره ذكر (أن عود العدالة أو العلم بتحققها بالتوبة إنما يكون مع السعي في تلافي وتدارك ما يمكن تداركه مثل قضاء حقوق الناس، أو الخلاص من ذلك بإبراء أو إسقاط، وقضاء العبادات التي يجب قضاؤها، ووجهه أن هذه الأمور واجبة فتركها معصية محرمة كبيرة، أو صغيرة تصير كبيرة بالاستمرار عليه)، إلى أن قال: (والموسعات كقضاء الصلوات، فاللازم العلم بعزمه على القضاء، ولا يكفي عدم العلم بعدم العزم على القضاء، لأن مرجعه إلى عدم العلم بكونه تاركاً للمعصية، والمعتبر في العدالة العلم بالتاركية، ولو كان ظناً معتبراً شرعاً) انتهى.

وعلى هذا، فإن كان ما بذمته لا تدارك له إلاّ الاستغفار كالنظر إلى الأجنبية استغفر، وإن كان له تدارك أمكن تداركه فوراً، سواء كان حقاً لله كالخمس أو للناس كالغصب، وتمكن من التدارك فوراً تدارك، وإن لم يمكن تداركه فوراً لعدم المال أو لأنه صيام شهر، فاللازم العزم على التدارك أول وقت القدرة إن كان مضيقاً، وحسب الموازين إن كان موسعاً، وذلك لأنه بدون ما ذكر من

(١) الوسائل: ج٨ ص٦١٤ ح٣.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٨٨ ح١.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٩٤ الباب ١٠ من صفات القاضي ح٢٠.

الندم والعمل وعزم التدارك لا يكون تائباً، وكيف يندم عن أكل مال الله وأكل مال الناس وهو لا ينوي رده مثلاً.

وإذا تعلق بذمته حق مالي ولا يقدر على أدائه، فإن كان لإنسان فالظاهر وجوب الاستحلال منه إن احتمل أنه يحله، وإلا فلا.

أما الثاني: فلوضوح أن الاستحلال لا موضوعية له، وإنما له طريقية، فإذا علم بعدم تحليله فليس طريقاً.

وأما الأول: فلأنه طريق إلى براءة الذمة وهي واجبة بأحد شقيها من الدفع أو الإبراء، فحيث لا يمكن الأول وجب الثاني، كما أنه إذا لم يمكن الثاني وجب الأول مع الإمكان.

بل الظاهر وجوب الوصية بطلب الحلية منه إن أمكن الوصية واحتمل الحلية، بل وطلب التبرع إن احتمل وجود متبرع، أو إخبار الحاكم لأن دين الميت واجب على الحاكم من بيت المال إن لم يكن صرفه في المعصية، كما ذكرناه في كتاب الزكاة.

وإن كان الدين لله سبحانه كالخمس والزكاة، وقدر على الأداء وجب، وإن لم يقدر فهل يصح أن يستحل ممن هو مصرف لهما، الظاهر لا، لأن الأدلة دلت على أن الفقير ونحوه مصرف فلا يحق له زيادة عن صرفه، وإلا لملك كل صاحب خمس وزكاة أن يستحل مصرفاً، وذلك مقطوع العدم وتضييع للحقوق وخلاف أدلة أن الله حَسِب الفقراء حيث يقتضي أن يكون الحق في أموال الأغنياء بقدر حق الفقراء، فمن أين للمصرف أن يهب، هل من حقه فكيف يعيش، أو من حق غيره ولا سلطة له على الغير أن يهب من حقه، بل لا سلطة لذلك الغير بالهبة.

نعم، لا يبعد أن يكون للحاكم الشرعي هبة المديون، وذلك لأنه قائم مقام الإمام، والإمام له ذلك الحق، لكن بقدر أن لا يكون تضييعاً لحق المصرف، ولذا

كان الأئمة (عليهم السلام) يهبون أموالاً طائلة مما يدل على أن لهم الحق في هبة المطلوب أيضاً.

أما احتمال أن يكون للفقيه ذلك من باب الولاية، ففيه: إن الولاية إنما تكون في النطاق الإسلامي لا خارج النطاق الإسلامي.

نعم قد يكون النطاق الإسلامي بالأدلة الخاصة، وقد يكون بالأدلة العامة، وقد يكون بالأدلة الثانوية، مثل مصلحة المسلمين التي وضع الفقيه لأجل رعايتها، أو أدلة «لا ضرر» وما أشبه، مثلاً قد يحكم الفقيه بأن المال لزيد من باب أن له بينة لقاعدة إن البينة للمدعي.

وقد يحكم بأنه يلزم أن يعزر عشرة أسواط من باب أن له أن يحكم بالتعزير بما يراه صلاحاً، فليس هنا دليل خاص بعشرة، وإنما الدليل العام دل على ذلك.

وقد يحكم بغلق أبواب البلاد أمام قسم من المسافرين ولو كانوا مسلمين، لأنه يعلم بدخول الجواسيس في ضمنهم، وذلك ضرر على المسلمين، وخلاف المصلحة العامة مع أنه مناف لدليل تسلط الناس على أنفسهم، فيأتي هنا قاعدة الأهم والمهم وما أشبه من الأدلة الثانوية.

**((التعريض للحد))**

ثم إنه إن كان حق الله أو الإنسان في قتله، كما إذا ارتد أو قتل عمداً ولد زيد، لم يجب عليه في الأول إلاّ التوبة، وجاز أن يعرض نفسه إلى القتل فيما لا تسقط التوبة الحد، وإلا فلا حد عليه بعد التوبة.

لكن فيما له تعريض نفسه للحد الأفضل له أن لا يعرض نفسه، كما يدل على ذلك جملة من الروايات المذكورة في كتاب الحدود في من اعترف بالزنا ونحوه.

أما في حق الناس فهل عليه أن يعرض نفسه للقتل أو الجرح مثلاً، أو يكفي إرسال الدية فقط، احتمالان:

من أن الحكم الأولى أن يقتص منه، والدية إنما

تكون بالتصالح، وذلك مفقود حسب الفرض.

ولذا قال في الجواهر: (فإن لم يعلم المستحق وجب في القصاص أن يخبره ويقول: أنا الذي قتلت أباك فلزمني القصاص، فإن شئت فاقتص، وإن شئت فاعف) انتهى.

ومن أنه لا دليل على وجوب تعريض النفس، والأصل عدمه، ومجرد أن للولي حق القصاص لا يلازم وجوب تسليم النفس، ويؤيده قصة الزهري الذي قتل إنساناً ولم يرض أولياؤه بأخذ الدية، فعلمه الإمام السجاد (عليه السلام) أن يجعل الدية صرراً ويلقيها في دارهم أوقات الصلاة، كما ذكرناه في كتاب الحدود، والمسألة بحاجة إلى تأمل أعمق وتتبع أكثر.

أما الاستدلال للثاني بـ ﴿لا تلقوا بأنفسكم إلى التهلكة﴾، ففيه: إن أدلة القصاص حاكمة عليها.

وكيف كان، فقد ظهر مما تقدم أنه إن كان زنى بامرأة إكراهاً وجب عليه إعطاؤها مهر المثل، أما إذا كان الزنا باختيارها فلا مهر لبغي، وإن كان اللواط بغلام قهراً فالظاهر تعلق حق الغلام به، خصوصاً إذا أورث الإدماء والجرح ونحوهما، وذلك لما دل على وجوب الأرش حتى في الغمز، وليس اللواط أقل من الغمز، وقد ذكرنا ذلك في كتاب الحدود وغيره، وإن لم أر من تعرض له.

كما ظهر مما تقدم أن الحق لو كان مشتركاً بين الله والإنسان كالسرقة وجب رد المال، ولا يجب تعريض النفس إلى الحد.

قال في المسالك: (وفي القذف والغيبة إن بلغ المقذوف والمغتاب فالأمر كالقصاص في لزوم تسليم نفسه، وإن لم يبلغه فوجهان، من أنه حق آدمي فلا يزول إلاّ من جهته، وإليه ذهب الأكثر، ومن استلزامه زيادة الأذى ووغر القلوب، فلو

تعذر الاستحلال منه بموته، أو امتناعه فليكثر من الاستغفار والأعمال الصالحة عسى أن يكون عوضاً عما يأخذه يوم القيامة من حسناته، إن لم يعوضه الله تعالى عنه، ولا اعتبار فيه بتحليل الورثة وإن ورثوا حد القذف) انتهى.

أقول: في القذف الحد، وفي الغيبة التعزير، بالإضافة إلى ما دل على وجوب الاستحلال في الغيبة، ومن هنا احتمل وجوب إبلاغ الزوج بأنه زنى بزوجته إذا لم يكن محذور أهم في ذلك، لأن الزوجة حق الزوج فهو تصرف في حقه، فاللازم وجوب إخباره حتى يستحل منه، بل ربما احتمل وجوب إعطاء الزاني للزوج المال، سواء كان زنى بها عن إكراه أو لا، وذلك لأنه تصرف في حق الزوج، والزنا اختياراً إنما يسقط مهرها لها، لأنه لا مهر لبغي، أما للزوج فلا دليل على السقوط، وربما يقرب ذلك بأنه لا شك في كونه تصرفاً في حق الزوج، وإذا تحققت الصغرى دخلت تحت كبرى قوله (عليه السلام): «لا يتوى حق امرئ مسلم»[1].

أما مقداره فيبقدر مهر المثل، لأنه الأشبه بمهر المثل لها في الزنا بها إكراهاً، أو بقدر ما يقدره العرف، لأنهم المرجع في قدر الحقوق، حيث إن «لا يتوى» لا يعين القدر، فالمرجع فيه إلى العرف، والمسألة بعد بحاجة إلى التأمل والتتبع.

وعليه فإذا وجب عليه إعطاء شيء في قبال زناها إكراهاً قسم المهر بين الرجل والمرأة لحق كليهما، وإن احتمل إعطاء زيادة عن مهر المثل للرجل إذ مهر المثل للمرأة ويبقى حق الزوج، وذلك بتعيين العرف.

أما قول المسالك: ومن استلزامه زيادة الأذي، ففيه: إن اللازم حينئذ ملاحظة الأهم والمهم، لا إطلاق عدم الإخبار، وإلا كان الحال كذلك في ما إذا قتل عمداً أباه، حيث إن إخباره يوجب زيادة الأذى ووغر القلوب، وما ذكره من

---

(١) المستدرك: ج٣ ص٢١٥ باب نوادر الشهادات.

عدم الاعتبار بتحليل الورثة، هو على القاعدة، إذ أن إيذاءه للمقذوف حق له على القاذف، وذلك لا يزول بحله من قبل الورثة.

لا يقال: إن نفس المقذوف لو حدّه سقط حقه، فكيف لا يسقط حقه إذا حده ورثته.

لأنه يقال: هناك دل الدليل بانحصار الحق في حده، وهنا لم يدل الدليل، وإن كان ربما يقال: إن الدليل في المقامين واحد، فاللازم القول باستوائهما في عدم اعتبار التحليل عند الحد، واعتباره عند عدم الحد.

بقي شيء، وهو أنه إذا أكل الغاصب مال زيد فمات، ومات بعده وارثه، فإن أعطاه إلى الثالث مثلاً برئت ذمته، وإن لم يعطه فهل الطالب منه الأول أو الأخير، إطلاق الأدلة يقتضي طلب الأخير، لأن المال انتقل اليه، لكن في بعض الروايات أن المطلوب منه الأول.

ففي الصحيح، عن عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «إذا كان للرجل على الرجل دين فمطله حتى مات، صالح ورثته على شيء فالذي أخذ الورثة لهم، وما بقي فهم للميت يستوفيه منه في الآخرة، وإن لم يصالحهم على شيء حتى مات ولم يقض عنه فهو للميت يأخذه به»[1].

والظاهر أن المراد بالصلح الصلح بإجبار أو بإغفال، لأن مثل هذا الصلح لا يسقط الحق، وقد ورد في الحديث أن «ثمن المسترسل سحت»، فإنه وإن لم يفتوا بالحرمة أو البطلان في البيع الغبني، إلاّ أن الظاهر عقاب الآخرة.

وكيف كان، فهذا تكليف الحساب وليس مربوطاً بالدنيا، أما في الدنيا فالأدلة دلت على وجوب إعطائه للورثة، فإن لم يكن وارث فهو للإمام (عليه السلام) من باب

(١) الوسائل: ج١٣ ص١٦٦ الباب ٥ من كتاب الصلح ح٤.

إرث من لا وارث له، واذا مات وترك مالاً أعطاه وارثه للدائن ونحوه أو إلى وارثه.

**((الخلاص من توابع الذنب))**

ثم إن الجواهر قال: الظاهر عدم اعتبار الخلاص من توابع الذنب في التوبة منه التي قد عرفت أنها الندم على وقوعه منه والعزم على عدم إيقاعه، ودعوى أن الندم على ذلك لا يتحقق إلاّ بالخلاص مما تبعه، واضحة الفساد، ضرورة كون ذلك واجباً آخر.

نعم لو فرض كون التابع من أفراد الذنب الذي فرض التوبة عنه اتجه حينئذ ذلك، لعدم تحققها حينئذ بدونه، كما لو تاب عن ظلم الناس والفرض وجود ماله عنده، بخلاف ما لو تاب عن قتل الناس مثلاً، وإن قصر ببذل القصاص من نفسه، إذ هو ذنب آخر.

وذلك يظهر من البهائي (رحمه الله)، قال في أربعينه: (وأعلم أن الإتيان بما تستبعه الذنوب من قضاء الفوائت وأداء الحقوق والتمكين من القصاص والحد ونحو ذلك ليس شرطاً في تحقق التوبة، بل هذه واجبات برأسها، والتوبة صحيحة بدونها وبها تصير أكمل وأتم) انتهى.

أقول: قد لا يكون للذنب تبعة كالنظر إلى المحرم، وقد تكون له تبعة ترفع بالاستغفار، كما إذا عمل عملاً أوجب الحد لكنه تاب، حيث ورد في الأحاديث كفايتها وعدم لزومه تعريض النفس للحد، وقد تكون له تبعة لله كقضاء الصلاة، أو للناس كالقتل.

فإن لم يكن قادراً على التبعة فلا كلام، أما إذا كان قادراً، فإن كان مضيقاً ولم يأت به لم يكن تائباً حقيقة، كما إذا تاب عن إفطاره في شهر رمضان وليس بينه والرمضان الثاني إلاّ شعبان وهو قادر على صومه ولا يصوم، فهل يقال لهذا: تائب.

وإن كان موسعاً ولم يعزم على

الإتيان به لم يكن تائباً.

وإن كان موسعاً وعزم، ولما ضاق لم يأت، كانت معصية جديدة وسقط عن العدالة، وإن كانت التوبة قبل ذلك محققة، فإطلاق قولهما (رحمه الله) كإطلاق قول القائل بلزوم الإخلاص وإلا لم يكن تائباً، محل تأمل.

**((إذا ظهر في الشهود ما يمنع القبول))**

(**مسألة ٢٣**): قال في الشرائع: إذا حكم الحاكم ثم تبين في الشهود ما يمنع القبول، فإن كان متجدداً بعد الحكم لم يقدح، وإن كان حاصلاً قبل الإقامة وخفي عن الحاكم نقض الحكم.

أقول: لا إشكال ولا خلاف في أن تجدد عدم الأهلية بعد الحكم لا يضر بالحكم، وأرسله في المسالك إرسال المسلّمات، وفي الجواهر: لا خلاف فيه ولا إشكال بل يظهر من مراجعة كلماتهم الإجماع عليه.

وذلك لإطلاق أدلة وجوب الأخذ بالحكم، وأنه لا وجه للنقض بعد أن كان حال الحكم مستجمعاً للشرائط، ولو فرض نقض الحاكم الحكم، فالظاهر أنه لا ينتقض لعدم دليل على ذلك، بل اللازم اتباعه، لأن النقض ليس بالموازين، كما أنه لا يلزم الاتباع إذا كان الحكم بغير الموازين.

وإن حصل في الشهود ما يمنع القبول بعد الشهادة وقبل الحكم، فسيأتي الكلام فيه.

وإن خفي على الحاكم ما يمنع القبول، ثم ظهر له بعد أن حكم، كما لو ظهر له أنهما كانا كافرين أو فاسقين مثلاً، فله موردان:

المورد الأول: أن يستند الحكم بعد الظهور إلى شاهدين آخرين، فهل ينقض الحكم الأول ويحكم ثانياً أو يبقى على الحكم الأول.

الأول: لأنه ظهر بطلان الحكم، فاللازم أن ينقض ويحكم، كما إذا ظهر له عدم الموضوع للحكم، مثل ما إذا تنازع اثنان في امرأة مسلمة فحكم لأحدهما ثم ظهر أنه كان كافراً فأسلم بعد الحكم، حيث حكمه السابق منقوض تلقائياً، واللازم عليه أن يحكم ثانياً، وإن كان الحكم الثاني كالحكم الأول في أنها زوجة لنفس ذلك الإنسان.

الثاني: لأنه لا حاجة إلى الحكم ثانياً، لأنه لا يزيد في حكمه الثاني على حكمه الأول.

والأقرب الأول، إذ الحكم كان بدون وجه، والأدلة لا تشمل مثل هذا الحكم.

فلو كان أثر للحكم الأول الباطل واقعاً، لزم ترتيب الأثر وإلا فلا شيء، مثلاً حكم الحاكم بأنها لزيد الكافر واقعاً ودخل بها فاللازم مهر المثل، فإذا عقدها بعد إسلامه كان عليه مهر ثان فيما إذا عقدها ثانياً، وفي المثال لا حرمة على الثاني، وجه الحرمة نكاح ذات الزوج، لقاعدة: «الإسلام يجب ما قبله».

المورد الثاني: أن لا يستند الحكم إلى شيء آخر، وهنا لا إشكال في نقض الحكم.

ثم المراد بالنقض الانفعال، لا الفعل، أي إنه لا حكم وإنما يجب على الحاكم إظهار ذلك، وعليه فالعالم بذلك لا يجب عليه أن يتريث حتى نقض الحاكم، بل اللازم عليه أن لا يرتب على الحكم أثراً، كما يلزم على قاض آخر أن يظهر نقضه.

هذا كله فيما ظهر للحاكم عدم ميزان للحكم، كمثال شهادة الكافر.

أما لو اختلف اجتهاده، فالظاهر أنه لا يحق أن ينقض حكمه السابق، وذلك لأنه لا دليل على صحة اجتهاده الثاني وبطلان اجتهاده الأول، فلا قطع بالبطلان حتى يجب النقض، وإذا لم يجب النقض لم يجز، لإطلاق نفوذ القضاء، فليس هناك حالة متوسطة بين وجوب النقض وحرمته.

مثلاً كان رأيه سابقاً حلية عشر رضعات فحكم بأنها تصح أن تكون زوجة للمرتضع، وبعد التزويج تغير اجتهاده إلى حرمة عشر رضعات، فإن الزوجة لا تخرج عن الزوجية ولا يحق له أن ينقض الحكم لأنه حكم سابقاً بحكمهم (عليهم السلام) فلا يصح رده.

ولذا قال في الجواهر: (لو فرض الاختلاف في الاجتهاد لم ينقضه هو لو فرض تغير رأيه فضلا عن غيره)[1].

نعم إذا قطع بخطئه في اجتهاده الأول، بأن لم يكن من تغير الاجتهاد بل من القطع بالخطأ، كما إذا كان يزعم صحة شهادة الكافر على المسلم، ثم

---

(١) جواهر الكلام: ج٤١ ص١١٦.

بان له خطأه، فإن الواجب عليه النقض، لأنه لم يكن حكمهم (عليهم السلام) بل حكم الطاغوت، وهو معذور في ذلك، فهو من خطأ الحكام، ويؤيده ما ورد من خطأ الحكام وأنه في بيت المال[1]، وقد تقدم الكلام في ذلك في كتاب القضاء.

ثم إنه لو ظهر جارحان للشاهدين بعد الحكم، بما لو ظهرا قبله لم يصح له الحكم، فهل للحاكم نقض حكمه، كما ذكره المسالك، قال: (وطريق ثبوت فسقهما سابقاً يحصل بحضور جارحين لهما بأمر سابق على الشهادة)، أو ليس له ذلك، كما قاله الجواهر قائلا: (يشكل ذلك بمنافاته لمشروعية القضاء الذي هو الفصل المبني على الدوام والتأبيد، وأنه لا تجوز الدعوى عنده ولا عند حاكم آخر، ضرورة أن البينة المزبورة لا تقتضي العلم بفساد ميزان الحكم فلا ينقض الحكم المحمول شرعاً على الوجه الصحيح المبني على الدوام والتأبيد) انتهى.

الظاهر الثاني، لأنه من قبيل اختلاف الاجتهاد، والقول بأنه لو ظهر له الجرح قبل الحكم لم يحكم منقوض بأنه لو ظهر له أن العشر رضعات محرم لم يحكم بحلية الزوجة في المثال السابق.

والحاصل: إن في المقامين حَكَم بما ظهر له أنه حكمهم (عليهم السلام)، وبعد ذلك لم يظهر أنه لم يكن حكمهم فلا وجه للنقض.

إن قلت: إذا ظهر الفسق بالجرح لم يكن حكمهم.

---

(١) الوسائل: ج١٩ ص٣٠٤ الباب ٦ من أبواب العاقلة ح١.

قلت: لا يعلم الآن ليس حكمهم، والمراد بـ (حكمنا) ما يظهر له أنه حكمهم، لا ما هو حكمهم واقعاً، إذ الغالب عدم العلم بالحكم إلاّ بالموازين الفقهية وهي لا توجب العلم، وإلاّ كل من لا يعلم أن حكم الحاكم حكمهم (عليهم السلام) ملك أن ينقض الحكم، وذلك بديهي البطلان.

((**شهادة ولد الزنا**))

(**مسألة ٢٤**): من شرائط الشاهد طهارة المولد، أي لا يكون ولد زنا، بلا إشكال ولا خلاف إلاّ من نادر، بل عن السيد والشيخ وابن زهرة الإجماع عليه، وذلك للنصوص المتواترة:

كصحيح الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: سألته عن شهادة ولد الزنا، فقال: «لا، ولا عبد»[1].

وخبر أبي بصير، قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن ولد الزنا أتجوز شهادته، فقال: «لا»، فقلت: إن الحكم بن عيينة يزعم أنها تجوز، فقال: «اللهم لا تغفر ذنبه ما قال الله للحكم، وإنه لذكر لك ولقومك»[2].

وفي بعض الروايات زيادة: «فليذهب الحكم يميناً وشمالاً، فو الله ما يؤخذ العلم إلاّ من أهل بيت ينزل عليهم جبرئيل»[3].

وعن محمد بن مسلم، قال أبو عبد الله (عليه السلام): «لا تجوز شهادة ولد الزنا»[4].

وعن زرارة، قال: سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: «لو أن أربعة شهدوا عندنا بالزنا على رجل وفيهم ولد زنا لحددتهم جميعاً، لأنه لا تجوز شهادته، ولا يؤم الناس»[5].

وعن الحلبي، عن الصادق (عليه السلام)، قال: «ينبغي لولد الزنا أن لا تجوز له شهادة ولا يؤم الناس، لم يحمله نوح في السفينة، وقد حمل فيها الكلب والخنزير»[6].

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٧ الباب ٣١ من أبواب الشهادات ح٦.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٦ الباب ٣١ من أبواب الشهادات ح١.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٦ الباب ٣١ من أبواب الشهادات ح٢.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٦ الباب ٣١ من أبواب الشهادات ح٣.

(٥) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٦ الباب ٣١ من أبواب الشهادات ح٤.

(٦) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٧ الباب ٣١ من أبواب الشهادات ح٩.

وفي حديث آخر، عن أبي عبد الله (عليه السلام): «إن نوحاً حمل الكلب في السفينة ولم يحمل ولد الزنا»[1].

وعن نوادر أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن سنان، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «ولا يجوز شهادة ولد الزنا»[2].

وعن أبي بصير، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «إن نوحاً حمل في السفينة الكلب والخنزير، ولم يحمل فيها ولد الزنا، وإن الناصب شر من ولد الزنا»[3].

إلى غيرها من الروايات.

وكون ولد الزنا شر الثلاثة ليس لأجل أنه كذلك إذا كان مؤمناً ورعاً، بل لأن الشارع أراد استبشاع جريمة الزنا، ولذا جعل حوله سياجاً شديداً من الأحكام، أحكاماً مرتبة على الزانيين، وأحكاماً مرتبة على ولدهما، وهو وإن لم يذنب إلاّ أن المصلحة الأهم اقتضت إسقاط المصلحة المهم لأجلها، كما في كل أهم ومهم، فلا يقال: أي ذنب لولد الزنا وقد عصى أبواه، وليس هذا من باب ﴿لا تزر وازرة وزر أخرى﴾[4] حتى يقال: إنه وزر أخرى، بل هو مثل قتل المسلم المتترس به الكفار.

أما مسألة أن نوحاً (عليه السلام) حمل الكلب والخنزير فقد يستشكل بأنه لو كان مؤمناً لماذا لم يحمله، وإن كان كافراً فكان اللازم عدم حمله، والجواب: إنه يمكن أن يكون مؤمناً، فعدم حمله كان لأجل أن لا يتلوث النسل في المستقبل بالزنا،

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٧ الباب ٣١ من أبواب الشهادات ح١٠.

(٢) المستدرك: ج٣ ص٢١٢ الباب ٢٥ من أبواب الشهادات ح٢.

(٣) المستدرك: ج٣ ص٢١٢ الباب ٢٥ من أبواب الشهادات ح٤.

(٤) سورة فاطر: الآية ١٨.

إذ ولد الزنا يسري انحراف نفسه إلى جملة من الأعقاب، كما ورد في النص وأيده العلم الحديث، وذلك أهم من غرق إنسان لئلا يكون الخبث في الشروع في نسل جديد بعد الطوفان.

كما يمكن أن يكون كافراً مسالماً بحيث لو لا كونه ولد زنا كان يستحق أن يحمل، قال الله تعالى: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتسقطوا إليهم إن الله يحب المقسطين﴾[١].

ولا يخفى أن في الروايات المذكورة صحاح كالمروية عن الحلبي ومحمد وعلي، وموثقة كالمروية عن زرارة وغيرها، فلا وجه لما في المسالك من الميل إلى قبول شهادته، ولما في كشف اللثام من القبول به إن كان عدلاً، ولما عن الشيخ وابن حمزة من أنها تقبل في الشيء اليسير دون الكثير، لرواية عيسى بن عبد الله، عن الصادق (عليه السلام)، سألته عن شهادة ولد الزنا، فقال: «لا تجوز إلاّ في الشيء اليسير إذا رأيت منه صلاحاً»[٢] بعد تقييد الروايات السابقة بهذه الرواية.

بل ويقيد بها إطلاق ما عن علي بن جعفر (عليه السلام)، عن أخيه (عليه السلام)، سألته عن ولد الزنا هل تجوز شهادته، قال: «نعم تجوز شهادته ولا يؤم»[٣].

إذ لا وجه للأول بعد ما عرفت من النص والشهرة العظيمة القريبة من الإجماع، وإشكال المسالك في سند الروايات إلاّ الحلبي، غير ظاهر الوجه.

كما لا وجه للثاني إلاّ الإطلاقات المحكومة بالروايات المتقدمة، وإلا رواية ابن جعفر المحتملة

(١) سورة الممتحنة: الآية ٨.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٦ الباب ٣١ من أبواب الشهادات ح٥.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٧ الباب ٣١ من أبواب الشهادات ح٧.

للاشتباه، لأن في الوسائل روايته: «لا تجوز شهادته ولا يؤم»[1].

أما الثالث فإعراض المشهور عن الرواية كاف في رد علمها إلى أهلها أو حملها على التقية، لما تقدم من قول الحكم.

أما رد المختلف لها بأن قبول شهادته باليسير يعطي المنع من قبول اليسير من حيث المفهوم، إذ لا يسير إلاّ وهو كثير بالنسبة إلى ما دونه، فإذا لا تقبل شهادته في أقل الأشياء وليس بكثير بالنسبة إلى ما دونه، إذ لا دون له ومثله لا يملك، ففيه: إن اليسير أمر عرفي وليس دقياً.

ومنه يعلم أن قول الجواهر أن كلام المختلف لا يخلو عن مناقشة، إلاّ أنه لا بأس به، محل إشكال.

هذا بالإضافة إلى المناقشة في سند الرواية.

ثم لو كان الكافر ولد زنا ثم أسلم فالظاهر أن دليل الجب شامل له.

أما إذا كان في دين نفسه صحيح النكاح، فلا إشكال في أنه ولد حلال، لأن لكل قوم نكاحاً.

ولو قبل الكفار شهادة ولد الزنا أو المخالفون، قبلت شهادته بالنسبة إليهم، لقاعدة الإلزام.

وولد الزنا يتحقق بزنا أحدهما وإن كان الآخر مكرهاً أو مضطراً أو نائماً أو ما أشبه، وذلك للإطلاق، وإن كان بالنسبة إلى الآخر في حكم ولد الحلال.

ولو شك في الحلية والزنا فالأصل الحلية، أما في المسلم فلأصل حمل فعله على الصحيح، وأما في الكافر فلجريان أصل الصحة فيه أيضاً، ولو بما يفهم من قوله (عليه السلام): «لكل قوم نكاح»[2]، وقد ذكرنا تفصيل ذلك في مكان آخر، وبهذا

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٧٧ الباب ٣١ من أبواب الشهادات ح٨.

(٢) الوسائل: ج١٤ ص٥٨٨ ح٢.

تبين أن من تناله الألسن لا يحكم بكونه ولد زنا، بل في الجواهر بلا خلاف ولا إشكال.

نعم في الرياض يحتمل العدم في صورة النسبة عملاً بالإطلاق من باب المقدمة، وفيه ما لا يخفى.

ثم إن مقتضى القاعدة أنه لو علم بعد الحكم أن الشاهد كان ولد زنا نقض الحكم، لعدم توفر الشرط في الحكم، فهو كما إذا تبين كونه كافراً.

**((لابد للشاهد من العلم القطعي))**

**(مسألة ٢٥)**: لا يصح للشاهد أن يشهد إلاّ بالعلم القطعي، إلاّ ما يأتي من جواز الشهادة في أمور خاصة بالاستفاضة.

قال سبحانه: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾[1].

وقال سبحانه: ﴿إلاّ من شهد بالحق وهم يعلمون﴾[2].

**((إذا شهد بلا علم))**

ولو قال الشاهد ما لا يعلم ما طابق الواقع، فقد يكون عصياناً إن كذب ظاهراً، وهذا يسقطه عن العدالة وتكون شهادته باطلة، والظاهر أنه لا يجب عليه الإظهار إذا علم بالواقع، لأن الحكم وقع على طبق الواقع، وإن لزم عليه الاستغفار لكذبه ظاهراً، إلاّ إذا قلنا بأن التجري غير محرم، اللهم إلاّ أن يقال: إنه حرام في المقام لأن الشهادة بما لا يعلم حرام في نفسه، فليس المقام من قبيل التجري.

وقد لا يكون عصياناً، كما إذا زعم صحة الشهادة بما لا يعلم في مورد، لأن الطرف كافر والمشهود له مسلم أو ما أشبه، ثم علم صدق شهادته، وهذا لم يفعل حراماً يسقطه عن العدالة، لأن المسقط عن العدالة ما إذا كان عن عمد، لا مثل المقام كما هو واضح.

وأما إذا قال ما لم يعلم، كالأول أو كالثاني، بدون أن يظهر مطابقة ما قاله للواقع، وحكم الحاكم، فهل يجب عليه إظهار ذلك.

الظاهر نعم، إذا كان هناك أثر، لأن الحاكم إذا علم بطلان الشهادة نقض حكمه، فلا يكون الشاهد سبباً لاستمرار المحرم إذا كان محرماً واقعاً، كما إذا شهد بأنها زوجة زيد أو مال عمرو أو ما أشبه ذلك.

نعم إذا لم يكن أثر لإظهار كذبه حال الشهادة، كما إذا شهد بهلال

---

(١) سورة الإسراء: الآية ٣٦.

(٢) سورة الزخرف: الآية ٨٦.

رمضان وقد صام الناس وانتهى الشهر مثلاً، لم يكن أثر في ظهور أنه لم يكن من شهر الصيام، فلا دليل على وجوب الإظهار.

ولو كان الناس يرتبون على حكم الحاكم أموراً مستحبة ونحوها، كما إذا شهد كذباً عند الحاكم أن السبت أول رمضان، واليوم خامس رمضان مثلاً، مما يرتب الناس عليه أثر السادس في الصلاة المستحبة والأدعية ونحوها، فهل يجب الإظهار لأنه سبب ضلال الناس، أو لا يجب للأصل، الظاهر الأول، ولو لمناط حرمة وضع المستحبات الكاذبة، وحرمة إبقائها كذلك بعد وضعها فإن المناط يشمل الموضوع أيضاً.

وكيف كان، فقد دل على وجوب كون الشهادة عن علم متواتر الروايات:

مثل خبر علي بن غياث، الذي رواه المشايخ الثلاثة، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «لا تشهدن بشهادة حتى تعرفها كما تعرف كفك»[1].

وروى علي بن غراب، عنه (عليه السلام) مثله.

وروى الثلاثة أيضاً مرسلاً: «إنه لا تكون الشهادة إلاّ بعلم، من شاء كتب كتاباً أو نقش خاتماً»[2].

وروي الشرائع، عن النبي (صلى الله عليه وآله) وقد سئل عن الشهادة، قال (صلى الله عليه وآله): «هل ترى الشمس على مثلها فاشهد أو دع»[3].

ورواه الغوالي، عن ابن عباس، عنه (صلى الله عليه وآله)[4].

وروي السكوني، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «لا تشهد بشهادة لا تذكرها، فإنه من شاء كتب كتاباً ونقش

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٢٥ الباب ٨ من كتااب الشهادات ح٣.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٥٠ الباب ٢٠ ح٢.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٥٠ الباب ٢٠ ح٣.

(٤) المستدرك: ج٣ ص٢١٠ الباب ١٥ ح٢.

خاتماً». رواه المشايخ الثلاثة[1].

وعن الدعائم، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال لرجل سأله أن جيرانه زعموا أنهم أشهدوه على ما في كتاب ولست أذكر الشهادة فما ترى، قال (عليه السلام): «لا تشهد حتى تعلم أنك قد أشهدت». قال الله عز وجل: ﴿إلا من شهد بالحق وهم يعلمون﴾[2]»[3].

وعن زيد النزراد، قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «لا تشهد على ما لا تعلم» إلى أن قال: «لا تشهد إلاّ على ما تعلم وأنت له ذاكر، فإنك إن شهدت على ما لا تعلم يتبوأ مقعدك من النار، وإن شهدت على ما لم تذكره سلبك الله الرأي وأعقبك النفاق إلى يوم الدين»[4].

إلى غيرها من الروايات.

**((الشاهد القطاع))**

يبقى الكلام في أن القطاع وهو الذي يحصل له العلم من غير أسباب العلم العادي، لا الذي يكثر علمه لأنه يتطلب العلم أكثر من غيره، هل يصح له أن يشهد إذا علم أنه قطاع، إذ يمكن للظنان والشكاك والقطاع أن يعلم بأن حاله غير عادي، وإذا شهد فهل يصح للقاضي الذي يعلم بحاله أن يحكم على طبقه، وإذا حكم فهل يجب اتباعه، وإذا لم يجز له وحكم ثم علم فهل ينقض حكمه؟

الظاهر أنه لا يصح له أن يشهد، إذ أدلة الشهادة عن العلم منصرفة عن مثله، مثل انصراف الأدلة في باب الشك عن الشكاك، بل وفي باب الظن ـ مثل الظن في الصلاة ـ عن الظنان، وإذا شهد وعلم الحاكم بأنه هكذا لا يصح أن يحكم على طبقه للانصراف المذكور، وإذا لم يعلم القاضي بحاله أو علم وكان من

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٢٥ الباب ٨ من كتاب الشهادات ح٤.

(٢) سورة الزخرف: ٨٦.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٣٥ الباب ٨ من كتاب الشهادات ح٢.

(٤) المستدرك: ج٣ ص٢٠٩ الباب ٥ من كتاب الشهادات ح٧.

رأيه كفاية علم الشاهد مطلقاً وحكم، ففي وجوب تنفيذ حكمه لمن يعلم خطأ مستنده، كما إذا حكم القاضي برجل وامرأة فيما لا يثبت إلاّ برجلين، زاعماً أن الثاني رجل أيضاً، وعلم الإنسان بخطئه، احتمالان، ولا يبعد التفصيل بين من كان اجتهاده الصحة فاللازم التنفيذ لإطلاق الأدلة، وبين من لم يكن اجتهاده كذلك، كمثال الحكم برجل وامرأة.

وإذا علم الحاكم بأنه اشتبه في اعتماده على القطاع وجب عليه نقض الحكم، كما تقدم فيما إذا علم كون الشاهد كان كافراً.

**((صور الشهادة من حيث العلم والظن))**

ثم إن الشاهد قد يشهد تفصيلاً بأن يخبر بتفاصيل علمه أو ظنه، فيقول مثلاً: رأيت أن زيداً ضرب عمرواً بسيف وأعلم أنه مات عمرو من جراء ذلك، أو يقول: ضربه فمات وأظنه أنه مات بسبب الضربة.

وقد يشهد بدون التفصيل، كأن يقول: إني أعلم أن زيداً قتل عمرواً، أو أظن ذلك.

وقد يشهد بدون ذكر العلم والظن، كأن يقول: قتل زيد عمرواً.

وكذلك في باب الملك وغيره، فقد يقول: إني أعلم أن زيداً اشترى من خالد فالشيء ملكه، وقد يقول: إني أعلم أنه ملك زيد، وقد يقول: إنه ملكه، بدون ذكر العلم والسبب.

ثم الكلام هنا في أمرين: أحدهما في تكليف الشاهد، والآخر في تكليف الحاكم.

أما الأول: فلا إشكال في أن للشاهد أن يشهد بالقسم الأول، سواء قبله الحاكم أم لا، كما لو قال: إني أظن أنه ملك زيد، حيث لا يقبله الحاكم، أو يقول: إني أعلم أنه ملك زيد، وعلمي حاصل عن إخبار زيد بنفسه وهو قطعي الصدق عندي، فإن الحاكم مما لا يقبله أيضاً، إذ مرجع ذلك إلى قبول الحاكم ادعاء إنسان أنه ملكه، والادعاء لا يثبت الملك.

وهل للشاهد أن يشهد بعلمه إذا لم يكن علماً عن سماع وبصر . في المسموعات والمبصرات . على نحو القسم الثاني، كأن يقول:

إني أعلم أنه ملكه، أو على نحو القسم الثالث، كأن يقول: هذا ملكه، المشهور العدم، فكما لا يكفي في الشهادة الظن كذلك لا يكفي في الشهادة العلم الحاصل من غير السمع والبصر، السماع في الأقارير والعقود ونحوهما، والرؤية في الأفعال كالزنا والقتل ونحوهما، باستثناء النسب وما سيأتي.

بل في المستند يمكن تحصيل الإجماع على أنه ليس للشاهد أن يشهد بالعلم غير الحاصل من السماع والرؤية، خلافاً للمحكي عن الأردبيلي (رحمه الله) حيث قال بعد ما نقل عنهم أنه لا يجوز كون مستند الشهادة في الأفعال السماع من الغير، قال: (وفيه تأمل، إذ يجوز أن يعلم هذه الأمور بالسماع من الجماعة الكثيرة بقرائن أو غيرها بحيث يتيقن ولم يبق عنده شبهة أصلاً، كسائر المتواترات والمحفوفات بالقرائن فلا مانع من الشهادة لحصول العلم) انتهى.

وقال في الرياض: (إن نحوه قال صاحب الكفاية وهو في محله، إلاّ أن ظاهر كلمة الأصحاب الإطباق على الحكم المزبور، فإن تم فهو حجة، وإلا فالرجوع إلى العموم أولى) ثم قال بعد كلام: (فإذاً الأجود ما قالوه، لكن مع تأمل).

وأشكل عليه الجواهر أولاً: بأنه لو صح عدم الشهادة لنا مع العلم، لزم عدم صحة الشهادة بأن الرسول (صلى الله عليه وآله) نصب أمير المؤمنين (عليه السلام) إماماً يوم الغدير، لأنه لا رؤية ولا سماع لذلك.

وثانياً: بأن الشهادة ليست خاصة عندهم بالرؤية وبالسماع، ضرورة صدقها على المعلوم بسائر الحواس الخمس، كالذوق في المذوقات، والشم في المشمومات، واللمس في الملموسات.

أقول: الإشكالان فيها نظر، لأن المنصرف من الشهادة العلم عن حضور،

فإن بين العلم والحضور عموماً من وجه، إذ قد يحضر ولا يعلم بل يظن، كما إذا ظن القاتل زيداً حيث لم يثبته، وقد يعلم ولا يحضر، كما إذا علم بصدقه في ادعائه أن الدار له . كما تقدم في المثال . وكون الشهادة هي مجمعهما هو المنصرف، والمذقومات ونحوها داخل في ذلك المنصرف، ولا شك أن ذكرهم للمسموعات والمبصرات إنما هو من باب المثال لا مقابل الحواس الثلاث الأخر، ولذا ذكرها أيضاً المستند وغيره، وفلا يستشكل بذلك على الرياض.

أما إشكاله الأول ففيه إن تسمية ذلك شهادة إنما هو من باب القرينة، وإلا فإن الأصل في الشهادة أن يحضر الواقعة، فإذا قيل شهد فلان كربلاء كان معناها حضرها، ثم استعمل الشهادة في الأداء بعلاقة السبب والمسبب، حتى صار وضعاً ثانوياً بالتعين، فإذا قيل شهد عند الحاكم كان معناه أدى إليه ما حضره بإحدى حواسه وعلمه، في قبال حضوره وظنه لا علمه، كما تقدم.

أما إذا لم يحضر الواقعة فلا تحمل عن حضور، وعليه لا يصح أن يقال له: (شهد) عند الأداء.

ويدل على ما ذكرناه من كون الشهادة تحمل عن حضور وأداء لذلك الانصراف، فإذا قيل فلان شهد الواقعة انصرف إلى الحضور، ولذا إذا علم بها وقيل إنه شهدها كان مجازاً وصح السلب، فإذا شهد إنسان عمره عشرون سنة على واقعة وقعت قبل ثلاثين سنة قيل له: ليست عندك شهادة لأنك لم تحضرها، وكيف تشهد بما لم تحضر.

وعلى هذا، فإذا شهدنا بنصب علي (عليه السلام) أو بنبوة محمد (صلى الله عليه وآله)، أو بألوهيته سبحانه، كان معنى ذلك أنا نعلم بذلك، لكن ادعاء أن العلم بقوة العلم الحضوري يجعلنا نستعمل لفظ الشهادة، وليس هذا ادعاء المجازية في الشهادات الثلاث، إذ لا تلازم بين عدم الانصراف إلى شيء، وبين

كونه حقيقة أيضاً، إذا كان لفظ له حقيقة أولية وحقيقة ثانوية، فاللازم أن يصرف اللفظ المطلق إلى معناه الأولي، فاستعمال الشهادة في باب المنازعات منصرف إلى العلم عن حضور.

ولذا يرى العرف الفرق بين (أشهد أن محمداً رسول الله) وبين أشهد أن زيداً قتل عمرواً، حيث ينصرف من الثاني الحضور دون الأول، وقد تقدم في الحديث لزوم الشهادة بمثل العلم بالكف والعلم بالشمس.

لا يقال: إنهما قد لا يريا ومع ذلك يشهد الأعمى على الشمس من دفئها، وعلى الكف من العلم بها.

لأنه يقال: إنه شهادة عن حس اللمس، وقد عرفت كفاية أية حاسة في صدق الشهادة.

ثم إن الشاهد قد يشهد عن شيء حاضر، وقد يشهد عن شيء سابق، وكل واحد منهما إما قابل للتغير وإما ليس بقابل للتغير، فالشيء السابق غير القابل مثل الرضاع، إذ لا يمكن عدم المحرمية بعد المحرمية الرضاعية، وكذا مثل أن يشهد بأن زيداً تزوج بنت هند، فإن هنداً تحرم أبداً، وليس ذلك قابلاً للتغير.

والشيء السابق القابل للتغير مثل الغصب، حيث يمكن أن يكون وهبه المغصوب منه أو اشتراه الغاصب منه، ومثل الملك، حيث يمكن أن يكون خرج عن ملك مالكه الأول، بل وكذا مثل الزنا ونحوه، حيث أمكن سقوط الحد بالتوبة، أو بحد قاض آخر له قبل ذلك.

والشيء الحالي غير القابل، مثل أن يشهد أن زيداً قتل عمرواً عمداً الآن، ولا وارث له يمكن أن يكون وهب القاتل، أو أن هذه أرض ميتة الآن حيث يصح لكل أحد أن يتملكها بالإحياء.

والشيء الحالي القابل للتغير، مثل شهادته بقتله حالاً، وله وارث يمكن أن يكون وهبه فوراً.

ومقتضى القاعدة بالنسبة

إلى الشاهد أن يصح له الشهادة بكل الأربعة مع ذكر السبب والوقت، ويصح أن يشهد بما ليس بقابل للتغير بدون ذكر السبب والوقت.

أما هل له أن يشهد بدون ذكر السبب والوقت، مع احتماله التغير في القسمين الذين يحتمل فيهما التغير، احتمالان.

**((الشهادة بالاستصحاب))**

قال في الجواهر في الشهادة بالاستصحاب: (لا ريب أن من شهد اليوم بأن عمرواً استقرض مثلاً من زيد كذا عام أول، أو فلانة قد تزوجت فلاناً، أو فلاناً قد غصب من فلان كذا درهماً أو نحو ذلك، فهو شاهد بما علم مثل الشمس ومثل كفه، ولا مدخلية للاستصحاب في ذلك، وليست الشهادة به وتجويزه للنقيض وظنه به لا ينافي الشهادة المزبورة، بل علمه كذلك، أما لو أراد الشهادة الآن بشغل ذمته وكونها زوجته وإن لم يكن عالماً بذلك، بل كان مستند ذلك علمه السابق فلا ريب في عدم صدق تعريف الشهادة عليه، بل هو شاهد بما لا يعلم، فإن الاستصحاب وإن قلنا بحجيته شرعاً، لكنه ليس في جواز الشهادة به الظاهر لغةً وعرفاً في الجزم بالمشهود به وكونه مثل الشمس) انتهى.

خلافاً لظاهر آخرين، بل صريح بعض جواز الشهادة وإن احتمل النقض، مثل ما عن التنقيح قال: يكفي حصول العلم بالمشهود عليه عن التحمل، وإن جوز حصول النقيض فيما بعد في كثير من الصور، كالشاهد بدين مع تجويز رده، والشاهد بملك مع تجويز انتقاله، والشاهد بزوجية امرأة مع تجويز طلاقها، بل يكفيه الاستصحاب، وكذا يظهر من عنوان الباب في الوسائل، حيث عنونه بـ (تجويز البناء في الشهادة على استصحاب بقاء الملك، وعدم المشارك في الإرث).

وقال في المستند بعد أن اختار هو جواز الشهادة بالاستصحاب: قال بعض

فضلائنا المعاصرين: إن جواز اعتماد الشاهد على الظن الحاصل من جهة الاستصحاب مما لا خلاف فيه، ولا إشكال يدانيه.

استدل للقول الأول: بما عرفت.

وللثاني، بالسيرة المستمرة في شهادة الشهود حسب ما عندهم من الاستصحاب، وأن الشهادة بهذا النحو لا ينافي العلم، بل الشهادة حسب الاستصحاب الذي هو علم تنزيلي لقوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» شهادة بالعلم، كما أن العلم بالاستصحاب ليس مما يشمله ﴿لا تقف ما ليس لك به علم﴾، إلى غير ذلك.

هذا بالإضافة إلى جملة من الروايات الواردة في هذا المقام، مثل صحيحة معاوية بن وهب، قال: قلت له: إن ابن أبي ليلى يسألني الشهادة عن هذه الدار مات فلان و تركها ميراثاً وأنه ليس له وارث غير الذي شهدنا له، فقال: «اشهد بما هو علمك»، قلت: إن ابن أبي ليلى يحلفنا الغموس، فقال: «احلف إنما هو على علمك»[1].

وصحيحة معاوية بن وهب، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الرجل يكون في داره، ثم يغيب عنها ثلاثين سنة ويدع فيها عياله، ثم يأتينا هلاكه ونحن لا ندري ما أحدث في داره، ولا ندري ما أحدث له من الولد، إلاّ أنا لا نعلم أنه أحدث في داره شيئاً، ولا حدث له ولد، ولا تقسم هذه الدار على ورثته الذين ترك في الدار حتى يشهد شاهد أعدل أن هذه الدار دار فلان بن فلان مات و تركها ميراثاً بين فلان وفلان، أو نشهد على هذا، قال: «نعم»، قلت: الرجل يكون له العبد والأمة فيقول: أبق غلامي أو أبقت أمتي فيؤخذ بالبلد فيكلفه القاضي البينة أن هذا غلام فلان لم يبعه ولم يهبه، أفنشهد على هذا إذا كلفناه ونحن لم نعلم أنه

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٤٥ الباب ١٧ من أبواب الشهادات ح١.

أحدث شيئاً، فقال (عليه السلام): «كلما غاب من يد المرء المسلم غلامه وأمته أو غاب عنك لم تشهد به؟»[1].

وفي رواية ثالثة، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الرجل يكون له العبد والأمة قد عرف ذلك، فيقول: أبق غلامي أو أمتي، فيكلفونه القضاة شاهدين بأن هذا غلامه أو أمته لم يبع ولم يهب، أنشهد على هذا إذا كلفناه، قال: «نعم»[2].

أقول: الأقرب قول مجوزي الشهادة بالاستصحاب، أي أن يشهد أن هذا ملكه، بدون أن يقول: كان ملكه بالأمس، أو يقول: كان ملكه بالأمس وإلى الآن بالاستصحاب، أو كان ملكه ولا أعلم مزيل الملك، فإن جواز بعض هذه الشهادات الثلاث لا خلاف فيها كما عرفت.

وذلك للسيرة المتقدمة، وللروايات المذكورة، ولما يأتي من جواز الشهادة بسبب اليد ونحوها، مع أنها والاستصحاب في صف واحد، فالمناط في الشهادة باليد جار في الثلاث.

واستدل له المستند بأمرين:

(الأول: إنه لولا جواز ذلك لم يجز الشهادة بالملك المطلق أصلا، إذ حصول العلم بالملك في آن الشهادة من المحالات العادية غالباً، إذ نقل الملك قد يحصل من نفس المالك بنفسه بحيث لا يطلع عليه أحد غيره بنذر أو وقف أو غيره من الأمور، أو مع عدم اطلاع الشاهد كأن يكون مالكاً لداره اليوم، ونقلها في الليلة إلى زوجته أو ولده.

الثاني: إن الاستصحاب دليل شرعي للشاهد كاليد، وفي كليهما يشهد عن

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٤٦ الباب ١٧ من أبواب الشهادات ح٢.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٤٦ الباب ١٧ من أبواب الشهادات ح٣.

معلومه ولو بواسطة الشرع، لا عن معلوم غيره، وأيضاً يجوز للشاهد الاستصحابي شراء الملك عمن كان يعلم أنه له أمس، ثم ادعاء ملكيته والحلف عليه، فله أن يشهد بملكية من كان ملكه سابقاً بالعلة المنصوصة في رواية حفص) انتهى، وسيأتي الكلام في الرواية في مسألة الشهادة باليد.

وبما ذكرنا من الأدلة ظهر أنه لا فرق بين الاستصحاب الطويل المدة والقصير، ما دامت أركان الاستصحاب محفوظة، أما قوله (عليه السلام) في ذيل الرواية المتقدمة: «كلما غاب عن يد المرء المسلم غلامه أو أمته، أو غاب عنك لم تشهد عليه»، فاللازم حمله على المرجوحية، بقرينة قوله (عليه السلام) في الرواية الأخرى: فنشهد على هذا كلفناه، قال (عليه السلام): «نعم».

أو على الإنكار.

لا يقال: الشهادة إما واجبة أو محرمة، فكيف تكون مكروهة.

لإنه يقال: أن يشهد بالملك المطلق مكروه، وإن كان إن شهد بأنه كان ملكه، يكون واجباً، وبهذا جمع بينهما في الوافي والمستند.

وإما على التقية.

وإما على أن المراد عدم إمكان التصرف في الغائب لإمكان تلفه، وذلك بقرينة قوله (عليه السلام): «أو غاب عنك»[1]، إذ لا معنى للشهادة الاصطلاحية بالنسبة إلى ما غاب من ملك الإنسان.

وبهذا تبين أن مراد من قال: باشتراط الظن في الشهادة عند ذكره الاستصحاب، لابد وأن يريد الظن الاستصحابي لا الظن الذي هو صفة نفسية.

**((الشهادة عن العلم يحصل بالحواس الخمس))**

وإذ قد ظهر صحة شهادة الإنسان عن العلم الحضوري نقول: ليس المراد بالحضور المعاينة فقط، بل يكفي السماع وسائر الحواس الخمس، لإطلاق أدلة الشهادة

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٤٦ الباب ١٧ ح٢.

على مثل ذلك بدون أن يكون هناك مخصص، بل يشمله قوله (عليه السلام): (مثل الكف) و(مثل الشمس)، إما إطلاقاً أو مناطاً، فتصح الشهادة إذا سمع الكلام وتيقن أنه فلان وإن لم يره، سواء في القذف أو النكاح أو الطلاق أو المعاملات أو الأقارير أو غيرها، كما يأتي في شهادة الأعمى.

وفي خبر ابن يقطين، عن أبي الحسن الأول (عليه السلام): «لا بأس بالشهادة على إقرار المرأة وليست بمسفرة إذا عرفت بعينها أو حضر من يعرفها، فأما إذا كانت لا تعرف بعينها ولا يحضر من يعرفها فلا يجوز للشهود أن يشهدوا عليها وعلى إقرارها دون أن تسفر وينظرون إليها»[1].

ورواه الصدوق إلى قوله: «من يعرفها»، ثم زاد: «ولا يجوز عندهم أن يشهد الشهود على إقرارها دون أن تسفر فينظر إليها».

وسيأتي الكلام في الشهادة عن علم حاصل من الشهود، أو اعتماداً على الشهود بدون حصول العلم النفسي عن كلامهم.

وبذلك ظهر أن ما في صحيح الصفار، يلزم أن يحمل على التقية، أو على مزيد التثبت، وإن كان الثاني أقرب إلى ظاهر اللفظ عرفاً، قال: كتبت إلى الفقيه (عليه السلام) في رجل أراد أن يشهد على امرأة ليس لها محرم، هل يجوز له أن يشهد عليها من وراء الستر ويسمع كلامهما، وإذا شهد رجلان عدلان أنها فلانة بنت فلان التي تشهدك وهذا كلامها، أو لا تجوز له الشهادة عليها حتى تبرز ويثبتها بعينها، فوقع (عليه السلام): «تتنقب وتظهر للشهادة»[2].

وعن الصدوق: إن هذا التوقيع عندي بخطه (عليه السلام)[3].

وفائدة التنقب

(١) الوسائل: الباب ٤٣ من أبواب الشهادات ح١.

(٢) الاستبصار: ج٣ ص١٩ الرقم ٥٨.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ج٣ ص٤٠ الرقم ١٣٢.

أنها لا تظهر كل وجهها مما يحتاط أو يوجب عند جملة من الفقهاء، فيظهر بعض الوجه وهما العينان، ويكفي ذلك في معرفتها.

والظاهر جواز نظر المرأة إلى وجه الرجل ورأسه ورقبته، فلا مانع من شهادتهن عليه بعد رؤيته، وذلك إذا لم يكن عن ريبة وتلذذ، للإجماع الذي ادعاه الجواهر على الحرمة في الريبة والتلذذ، ولأنه المغروس في أذهان المتشرعة، والمستفاد من قوله تعالى: ﴿ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن﴾[1].

وقوله سبحانه: ﴿ولا يخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض﴾[2]، إلى غير ذلك.

وإنما قلنا بجواز نظرهن بدون ريبة، للسيرة المستمرة إلى زمان الرسول (صلى الله عليه وآله) حيث كان يصعد المنبر بحضور النساء، ومن العادي أن ينظرن إلى وجهه، إلى غير ذلك مما ذكرناه في كتاب النكاح.

ومما تقدم ظهر صحة الشهادة عن ذوق أو لمس أو شم، لأن كل ذلك عن علم حضوري.

**((الشهادة عن الخط والكتابة))**

بقي الكلام في الشهادة عن خطه، والظاهر . فيما إذا لم يتذكر القصة . أنه إن وثق بخطه كفى في الشهادة، وإلا فلو شك فيه لم يجز له الشهادة.

أما الأول: فلجريان العادة المستمرة منذ زمن الرسول (صلى الله عليه وآله) على الاعتماد على الخط إذا وثق، ولذا يعتمد على القرآن الحكيم وأحاديث الرسول (صلى الله

(١) سورة التوبة: الآية ٣١.

(٢) سورة الأحزاب: الآية ٣٢.

عليه وآله) وكتبه إلى الملوك والرؤساء حال حياته، وكتب الرواة والفقهاء وغير ذلك.

بل ويأتي السابق هنا أيضاً، فإنه إذا شك في أن الدار لنفسه أو لأخيه، ثم وجد خط أخيه أو خط نفسه أنه باعها منه، اعتمد على ذلك وباعها، وبعد ذلك يشهد الشهود على أن الدار للمشتري مع أنهم يعلمون كيفية علم البائع بملكه لها، فلو لم يجز ذلك لم تجز الشهادة، إلى غير ذلك من الأمثلة.

وكذا يعتمد القضاة على خطهم السابق إذا أمنوا التزوير في الحكم على طبقه بعد سؤالهم إياه عند الأولاد والأحفاد أو الاختلاف المتجدد، وقد ذكرنا طرفاً من الكلام في ذلك في كتاب القضاء فراجع.

وكذا اعتمد الرواة على خط من تقدمهم مع الوثوق، أو على خط الإمام (عليه السلام)، إلى غير ذلك.

وعليه فإذا علم الشاهد بالقصة مع خطه فلا كلام، كما أنه إذا لم يعلم ولم يثق فلا كلام في أنه لا يقدر على الشهادة، أما إذا لم يذكر القصة وأمن التزوير فمقتضى السيرة والعرف المحال عليهم الموضوعات بعد أن علم عدم تغيير الشارع لموازينها صحة الشهادة.

بالإضافة إلى صحيح عمر بن يزيد، وقد نسب العمل به إلى جماعة من أعاظم الأصحاب، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): رجل يشهدني على شهادة فأعرف خطي وخاتمي، ولا أذكر من الباقي قليلاً ولا كثيراً، قال: فقال لي: «إذا كان صاحبك ثقة ومعه رجل ثقة فاشهد له»[1].

واستضعاف الشيخ في الاستبصار له لا يضر بعد أن ذكر بعد ذلك أنه إذا كان الشاهد الآخر يشهد وهو ثقة جاز له أن يشهد إذا غلب على ظنه صحة خطه لانضمام شهادته،

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٣٤ الباب ٨ من أبواب كتاب الشهادات ح١.

والظاهر أن قول الإمام (عليه السلام) بالوثاقة به ووجود ثقة آخر إنما هو لأجل الأمن من التزوير.

ويؤيده ما رواه الصدوق (رحمه الله) قال: «روي أنه لا تكون الشهادة إلاّ بعلم من شاء كتب كتاباً ونقش خاتماً»[1]. فإن ظاهره أن عدم الاعتماد إنما هو فيما إذا احتمل التزوير.

وعن الدروس نسبته إلى الأكثر، قال: ولا تجوز الإقامة إلاّ مع الذكر، ولا عبرة بالخط وإن أمن التزوير عند الحلبيين، وقال الأكثر: إذا كان المدعي ثقة أقامها، لرواية عمر بن يزيد، عن الصادق (عليه السلام)، بل عن المختلف نسبته إلى المشهور بين القدماء.

وبذلك يظهر وجه النظر في كلام الجواهر، حيث قال بقصور الرواية المذكورة عن معارضة ما دل على اعتبار العلم، بل جعل بين الرواية وبين أدلة اعتبار العلم عموماً من وجه، ورجح تلك على الرواية مع أن الرواية واردة والوارد يقدم كما قرر في الأصول، ولذا يقدم الاستصحاب على أدلة العلم لورود دليله عليها، وكذا ما يأتي عن اليد وغيرها، وانتهى الجواهر إلى أن المصير إلى ما عليه المتأخرون متجه، وأيده بتردد النافع والدروس والشهرة المتأخرة مع أن المتأخرين بينهم خلاف، كما لا يخفى.

ومن ذلك تعرف وجه النظر في كلام المستند حيث قال: لا تجوز الشهادة برؤية الشاهد خطه وخاتمه إذا لم يتذكر الواقعة وإن أمن التزوير بلا خلاف إذا لم يكن معه عدل آخر، ولا المدعي ثقة، للإجماع والأصل، وعمومات

---

(١) الفقيه: ج٣ ص٤٣ الرقم ١٤٦.

اشتراط العلم وأدلة اعتبار الحس، ثم استدل بجملة من الروايات المتقدمة.

إذ يرد عليه: إنه إذا كان الشاهد يكتب كل ما شاهد في كتاب له بخطه ويحفظه في صندوق يأمن التزوير فيه، ثم في وقت كل شهادة ينظر إلى ذلك الكتاب ليشهد على طبق ما جاء فيه، فهل هذا شهادة بغير علم، وهل يشمله قوله (عليه السلام): «من شاء كتب كتاباً ونقش خاتماً»[(١)]، وقد عرفت انتفاء الإجماع، بل ظاهر جماعة منهم أنهم قالوا بمضمون الرواية، فراجع كلماتهم.

فقوله (عليه السلام) في صحيحة عمر السابقة: «إذا كان صاحبك ثقة ومعه رجل ثقة فاشهد له»[(٢)]، لا يراد به إلاّ مع احتمال التزوير، كما هو الغالب من احتمال التزوير إذا لم يكن يذكر الواقعة لتشابه الخطوط، وكثرة التزوير كما زور اليهود في زمن أحد الخلفاء خطاً عن الرسول (صلى الله عليه وآله) بشهادة نفرين من أصحابه لرفع الجزية عنهم، فظهرت مكيدتهم وتزويرهم.

ويؤيد ما ذكرنا من عدم إطلاق الصحيحة ما ورد بمضمونه من الرضوي (عليه السلام): «وإذا أتى الرجل بكتاب فيه خطه وعلامته ولم يذكر الشهادة فلا يشهد، لأن الخط يتشابه إلاّ أن يكون صاحبه ثقة ومعه شاهد آخر ثقة فيشهد حينئذ»[(٣)].

---

(١) الفقيه: ج٣ ص١٤٣ الرقم ١٤٦.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٣٤ الباب ٨ ح٩.

(٣) المستدرك: ج٣ ص٢٠٩ الباب ٥ من أبواب كتاب الشهادات ح٤.

**((الشهادة بلا علم ولا حس مرفوضة))**

**(مسألة ٢٦)**: قد ظهر مما سبق اعتبار العلم في الشهادة، وأن يكون عن حس، في غير ما يأتي استثناؤه مما يكفي فيه الشياع، فالعلم بدون الحس والحس بدون العلم لا يكفي، وقد تقدم صحة الاستناد إلى الاستصحاب وإلى خطه، لأن كليهما علم عن حس، إذ ذكرنا أن المستفاد من النص ليس أكثر من ذلك.

وعليه فكل شيء ليس بعلم كالظن وإن كان متاخماً للعلم لا ينفع، وكل علم ليس عن حس وإن كان وجدانياً كالعلم الحاصل من التجارب والحدسيات والاستقراء أو قول واحد أو اثنين أو ثلاثة مثلاً.

وقد وقع الكلام في أمور: مثل الشهادة عن قول عدلين، أو اليد، أو خبر الثقة، أو القرعة، أو قاعدة العدل، أو الإقرار.

وتفصيل الكلام في ذلك:

إن الأول: لا تصح الشهادة استناداً إليها، لما تقدم من أنه وإن أورث العلم لم يكن عن حس، وقد عرفت اشتراط الحس، ولذا ذهب المشهور إلى عدم صحة الشهادة بذلك، ولكن ذهب قيل كما في الجواهر بكافية الشاهدين، بناءً على اعتبار الظن.

وكأنه أشار بذلك إلى ما حكي عن الشيخ كما في المستند، من كفاية السماع عن العدلين فصاعداً، فيصير بسماعه شاهد أصل ومحتملاً، لأن ثمرة الاستفاضة هي الظن وهو حاصل بهما.

وفيه: إن الاستفاضة إنما تكون حجة في أشياء خاصة على المشهور، وإن احتملنا في كتاب التقليد حجية الشياع مطلقاً، ثم على تقدير حجتيها مطلقاً لا تلازم بين تلك وبين الاستناد إلى شاهدين، هذا بالإضافة إلى أنه لو كان الوجه ما ذكره الشيخ من الظن لكفى الواحد الثقة أيضاً.

لا يقال: الفرق أن الشارع نزل الشاهدين منزلة العلم.

لأنه يقال: قد عرفت أن العلم وحده لا يكفي فكيف بما نزل منزلته إذا لم

يكن حس، وقد عرفت أن الاستناد إلى الاستصحاب إنما جائز في الشهادة لأنه حس سابق، وما نزل منزلة العلم في اللاحق، فلا ينقض المقام بالقبول في الاستصحاب، ولما ذكرناه رد المستند الشيخ بالنقض بشهادة فاسقين، أو عدل وفاسقين، أو عدل واحد.

ومما تقدم يعلم أنه لا تصح الشهادة إذا رأى أحد شخصين فعل كذا، ولم يعلم أنه أيهما وإن ظن أنه زيد مثلاً، ثم قام شاهدان عنده أنه كان زيداً، فلا ينفع في أن يشهد.

نعم يصح له أن يشهد إجمالاً بان الفاعل أحدهما وأنه ظن وقام عنده شاهدان بأنه فلان.

وأما الثاني: فسيأتي الكلام فيه.

وأما الثالث: فقد ظهر حاله مما تقدم في الأول، إذ لو لم يصح الاستناد في الشهادة إلى العدلين لم يصح ذلك بطريق أولى، وذلك لعدم توفر شروط الشهادة في خبر الثقة.

والرابع: لا يبعد أن تكون القرعة موجبة لصحة الشهادة، فإذا وطأها اثنان وطياً صحيحاً عن شبهة مثلاً فيهما، أو عن نكاح وشبهة، ثم أقرع بينهما وخرج الولد لزيد، صح أن يشهد الشاهد بأنه ولده استناداً إلى القرعة التي حضرها، وكذا في الاختلاف في الملك وغيره مما قلنا فيه بالقرعة، فالقرعة مثل اليد والاستفاضة، مما سيأتي صحة الاستناد إليه.

لا يقال: القرعة كالشاهدين، فكما أن الشاهدين لهما اعتبار شرعي ومع ذلك لم يصح الاستناد إليهما في الشهادة، كذلك القرعة.

لأنه يقال: القرعة كالنكاح، فإذا رأى الشاهد عقد النكاح بينهما صح أن يشهد أنهما زوجان، وكذلك إذا رأى القرعة صح أن يشهد على طبقها، وليس كذلك إذا سمع شهادة الشاهدين فإن الشاهدين ليس سبباً.

والحاصل: القرعة سبب كالنكاح، وليس كذلك الشاهدان، فإن الشاهد كاشف، وأخبار القرعة وإن دلت على الكاشفية، إلاّ أن الظاهر أنها من جهة كونها أفضل طريق لحسم النزاع ورفع التردد، ويؤيد ذلك تكرار القرعة حيث إنها لو كانت كاشفة لم يكن وجه لتكرارها، وأما ما يظهر من بعض الأخبار من أنها كاشفة، فلا بد وأن يحمل على أن من خرجت القرعة له كان حكم الله اتخاذ ذلك مناطاً للحكم ومحور للأخذ والرد، فتأمل.

وكأنه إلى هذا أشار المستند بقوله: (إن ابن شخص شرعاً مثلاً منحصر: بمن انعقد من نطفته بل هو بحكم العقل، ومن ولد على فراشه بحكم الشرع بقوله: «الولد للفراش»، ومن أخرجته القرعة في المشتبه كما نطقت به الأخبار وأطبقت عليه الفتاوى، ومن أقر به الأب ولم يعارضه الابن، بالأخبار المستفيضة والإجماع، ومن شاع واشتهر واستفاض بين الناس أنه ابنه من غير معارض بالإجماع القطعي بل بالضرورة الدينية) إلى أن قال: (ومستنده احساس الاستشهار الذي هو موجبها شرعاً بحاسة السمع)[1] انتهى.

ومما تقدم ظهر حال الخامس، أي الشهادة على ما خرج بقاعدة العدل كدرهمي الودعي، ومثله غيره، حيث تصح الشهادة على أن هذا الدرهم والنصف لزيد، وهذا النصف درهم لعمرو، فإن الشارع حكم بذلك سبباً كعقد النكاح، لا كاشفاً كالشهادة من العدلين.

كما ظهر حال السادس، فإن الإقرار حس فتصح الشهادة على طبقه، كما تقدم في كلام المستند بالنسبة إلى إقرار الرجل بولديّة ولد، أو ما أشبه ذلك، فتصح الشهادة أنه ولده، أو بزوجية امرأة وهي اعترفت بذلك، حيث تصح الشهادة بأنها زوجته.

وكذا إذا اعترف أنها ليست زوجته وصدقته هي، فإنه تصح الشهادة بأنها

---

(١) مستند الشيعة في أحكام الشريعة: ج١٨ ص٣٣٥.

ليست زوجته.

أما لو قال: هذه زوجتي، أو ابني في الابن الكبير، فإنه لا تصح الشهادة بدون تصديق الزوجة والولد، لأنه إقرار في حق الغير، وهو ليس يثبت شيئاً.

((**الشياع وحجيته**))

(**مسألة ٢٧**): قال في المستند: (اكتفوا في جواز الشهادة في أمور مخصوصة بالتسامع والاستفاضة، ثم اختلفوا في تعداد تلك الأمور، فمنهم من خصها بالنسب وحده وهو الإسكافي، وعدها في النافع أربعة بزيادة الملك المطلق والوقف والزوجية، وفي الخلاف جعله ستة بزيادة الولاء والعتق، وكذلك الكفاية ولكنه نقص الولاء والزوجية، وزاد الموت والولاية، وفي القواعد سبعة بزيادة الموت والولاية للقاضي ونقص الولاء، وفي التحرير ثمانية بزيادة الولاء، وبعضهم تسعة بزيادة الرق والعدالة ونقص الولاية، ومن متأخري المتأخرين من لم يحصرها في أمور مخصوصة، بل جوزها في كل ما تعذر فيه المشاهدة في الأغلب)[1].

وقال في الجواهر: (في شرح الصيمري بزيادة عاشر هي العدالة، وقال: هذا هو المحقق من فتاوى الأصحاب، بل قيل بزيادة سبعة عشر إليها، وهي العزل والرضاع وتضرر الزوجة والتعديل والجرح والإسلام والكفر والرشد والسفه والحمل والولادة والوصاية والحرية واللوث والغصب والدين والإعسار)[2] انتهى.

ثم لا يخفى أن الكلام في المقام في مسائل ثلاث:

الأولى: اعتماد السامع الخبر المستفيض حول الأمور المذكورة، بأن يعتمد على أن فلاناً زوجة فلان، أو ولد فلان، أو أخ فلان، أو ميت، أو حي، أو قاض، أو معزول، أو ما أشبه ذلك.

الثانية: إن القاضي إذا علم بالشياع قضى به.

الثالثة: إن الشاهد يشهد بمقتضاه.

ولا يبعد الاكتفاء بالشياع في كل المسائل الثلاث، وذلك لأمور:

الأول: ما رواه الكافي والفقيه والتهذيب، عن يونس، عن بعض رجاله، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن البينة إذا أقيمت على الحق أيحل للقاضي

---

(١) مستند الشيعة: ج١٨ ص٣٣١.

(٢) راجع جواهر الكلام: ج٤١ ص١٣٢.

أن يقضي بقول البينة إذا لم يعرفهم من غير مسألة، فقال (عليه السلام): «خمسة أشياء يجب على الناس أن يأخذوا فيها بظاهر الحكم، الولايات، والتناكح، والمواريث، والذبائح، والشهادات، فإذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه»[1].

ورواه الصدوق بذكر الأنساب مكان (المواريث).

ورواه الشيخ، إلاّ إنه قال: (بظاهر الحال).

ورواه الخصال بسنده إلى علي (عليه السلام)، قال: «خمسة يجب على القاضي» وذكر نحوه، كذا في الوسائل[2].

والمراد بظاهر الحكم، الحكم عليه بين الناس، فهو عبارة أخرى من ظاهر الحال في الرواية الأخيرة.

وقوله (عليه السلام): «فإذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً» متعلق بالشهادات، وإرداف هذا بالأربعة لأن كون الظاهر مأموناً يعرف غالباً بواسطة الشياع، حيث يقول الناس لم نر منه شيئاً منافياً.

والمراد بالولايات، الأمارة والقضاء وسائر ما يتعلق بنصب الحاكم الشرعي، بل لا يبعد أن يشمل إطلاقاً أو مناطاً حتى مثل الوصاية والوكالة والقيمومة ونحوها، لأنها جميعاً من أقسام الولاية، أو لأنه إذا ثبت في الولاية ثبت فيها بطريق أولى.

والتناكح شامل للدوام والمتعة، بل وغيرهما كوطي الشبهة، بل مناطه شامل للطلاق ونحوه.

والمواريث شامل لكل شؤون الإرث من المراتب وغيرها، كالمنع عن الارث بسبب القتل ونحوه.

والذبائح، أي أنها محللة أو محرمة من حيث الحيوان أنه محلل أم لا، ومن حيث الذبح وأنه ذبح على الطريقة الشرعية أم لا، وذلك يشمل ما لا يد عليها، كما إذا لم يكن بيد مسلم ولا سوق

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٠ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح٣.

(٢) الفقيه: ج٣ ص٢٤ ح١. والخصال: باب الخمسة ص٣١١ ح٨٨.

مسلم، ولا كانا محكمين بدون احتياج إلى الشياع، ومناطه يشمل ما لا ذبح له كالجراد والسمك.

والأنساب شامل لكل نسب شرعي أو زنا أو شبهة، فإن الزنا أيضاً يوجب النسب بالنسبة إلى حرمة نكاح الزاني لبنته المخلوقة من ماء الزنا، إلى غير ذلك من الأمثلة.

وقوله (عليه السلام): «يجب على الناس» شامل للمسائل الثلاث من جهة نفس الإنسان، أو الشهادة به، أو القضاء على طبقه، ورواية الخصال خاصة بأخذ القاضي، فإذا جاز للقاضي جاز للإنسان لنفسه بطريق أولى، أما بالنسبة إلى الشهادة على طبقه فلا تشمله إلاّ بالمناط ونحوه.

الثاني: قوله (عليه السلام): «والأشياء كلها على ذلك حتى يستبين أو تقوم به البينة»[1]. حيث إن الشياع استبانة عرفية.

الثالث: ما دل على الأخذ بالظاهر، كقول علي (عليه السلام) في ما رواه الدعائم، حيث كتب إلى رفاعة لما استقضاه على الأهواز: «واقض بالظاهر، وفوض إلى العالم الباطن، دع عنك أظن وأحسب»[2]، فإن الخبر وإن لم يكن حجة، إلاّ أنه مؤيد.

الرابع: الخبر المشتمل على قصة إسماعيل بن الإمام الصادق (عليه السلام)، حيث دفع الدراهم لشارب الخمر ولم يأبه بقول الناس[3]، وقد تقدم في كتاب القضاء.

الخامس: ما ورد في الميقات، وقوله (عليه السلام): «يسأل الناس الأعراب»[4]، مما يدل على حجية قول الناس في تعيين الميقات، فمناطه يشمل سائر الموضوعات.

السادس: مكاتبة الصفار، وفيها: فهل يجوز للشاهد الذي أشهده بجميع

---

(١) التهذيب: ج٧ ص٢٢٦ ح٩.

(٢) الدعائم: ج٢ ص٥٣٤ ح١٨٩٩.

(٣) الوسائل: ج١٣ ص٢٣٠ الباب ٦ من الوديعة ح١.

(٤) الوسائل: ج٨ ص٢٢٨ الباب ٥ ح١.

هذه القرية أن يشهد بحدود قطاع الأرض التي له فيها إذا تعرف حدود هذه القطاع بقوم من أهل هذه القرية إذا كانوا عدولاً، فوقع (عليه السلام): «نعم يشهدون على شيء مفهوم معروف إن شاء الله تعالى»[1]، فإن ظاهرها صحة الشهادة عن قول جماعة عدول ما يحصل به الشياع فتأمل.

السابع: إنه إذا لم يؤخذ بالشياع يلزم بطلان حقوق المسلمين، وقد قال (عليه السلام): «لا يتوى حق امرئ مسلم»[2]، وقال (عليه السلام) في رواية البصائر: «ولا يبطل حق مسلم»[3]، إلى غيرهما مما هو مثل هذه العبارات.

الثامن: قوله سبحانه: ﴿يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين﴾[4]، ولو بضميمة تفسير الإمام الصادق (عليه السلام) لها في خبر إسماعيل المتقدم، قال (عليه السلام): «يقول يصدق الله ويصدق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم»[5].

التاسع: ما تقدم من إرسال الرسول (صلى الله عليه وآله) نفرين للتحقيق عن الشاهد، وفيه: «ليذهب كل واحد منكما من حيث لا يشعر الآخر إلى قبائلهما وأسواقهما ومحالهما والربض الذي ينزلانه، فيسأل عنهما، فيذهبان ويسألان، فإن أتوا خيراً وذكروا فضلاً»، وإلى آخر ما تقدم من عمل الرسول (صلى الله عليه وآله) حينئذ بقول الشاهدين، فإنه دليل على كفاية الشياع في التعديل.

العاشر: ربما استدل لذلك ببعض الوجوه الأخر، مثل الإجماع الذي تقدم عن الصيمري في العشر، بضميمة وحدة الملاك فيها وفي غيرها، ومثل لزوم

(١) الوسائل: ج١٨ ص٣٠٠ . ٣٠١ الباب ٤٧ من أبواب الشهادات ح١.

(٢) المستدرك: ج٣ ص٢١٥ الباب ٤٦ من أبواب نوادر الشهادات ح٥.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص١٩٧ الباب ١٤ من أبواب كيفية الحكم ح١٨.

(٤) سورة التوبة: الآية ٦١.

(٥) الوسائل: ج١٣ ص٢٣٠ الباب ٦ من كتاب الوديعة ح١.

العسر والحرج إذا لم يؤخذ بالشياع في الأمور المذكورة وغيرها، ومثل أن العرف يأخذون بالشياع في أمثال هذه الأمور والشارع لم يردع عنه فهو دليل إمضائه، كما ذكروا مثل ذلك في باب العقود التي لم يردع الشارع عنها، ومثل السيرة عند المتشرعة.

وإن رد المستند الأول قائلاً: وأما دعوى الإجماع في مثل هذه المعركة فجزاف منشؤه ضيق الفطن.

كما رد الثاني: بأن العسر يرفع الحكم لا أنه يضعه.

والثالث: بأن ما دل على اعتبار العلم والشهادة بمثل الشمس والكف كاف في الردع.

والرابع: بأنه لا سيرة متصلة بزمان المعصوم.

هذا والظاهر كفاية جملة من الأدلة المذكورة في حجية الشياع مطلقاً، وإن أشكل المسالك وبعض أتباعه حتى في ثبوته بالنسبة إلى الأم والجدات لإمكان رؤية الولادة.

وقال الجواهر بعد أن ذكر الشياع في الاستناد إليه والقضاء به والشهادة اعتماداً عليه: (أما الأول فالسيرة والطريقة المعلومة على ما ذكره الأصحاب، فإن الناس لا زالت تأخذ بشياع الاجتهاد، وتصلي بشياع العدالة، وتجتنب بشياع الفسق، وغير ذلك مما في أيدي الناس، وأما القضاء به وإن لم يفد العلم فالأولى الاقتصار فيه على السبعة، بل الخمسة، بل الثلاثة، بل النسب خاصة، لأنه هو المتفق عليه بين الأصحاب، وأما الشهادة به فلا تجوز بحال إلاّ في صورة مقارنته للعلم بناءً على الاكتفاء به في الشهادة مطلقاً) انتهى.

لكن فيه بالإضافة إلى ما تقدم، أن ظاهر ما ذكرناه في التاسع أن الرسول الله (صلى الله عليه وآله) كان يستند إلى الشهادة المستندة إلى الشياع، والإشكال في حجية الشياع في الشهادة بأن الشهادة تحتاج إلى العلم والحس قد عرفت جوابه في المسألة السابقة، حيث ذكرنا صحة استناد الشاهد إلى القرعة ونحوها،

وقد ذكرنا في كتاب التقليد طرفاً من الكلام في هذه المسألة، وإن كانت بعد بحاجة إلى تتبع أكثر وتعمق أدق.

**((هل السكوت دليل على الرضا))**

ثم إن الشرائع قال: (لو سمعه يقول لكبير: هذا ابني، وهو ساكت، قال في المبسوط: صار محتملاً، لأن سكوته في معرض ذلك رضى بقوله عرفاً، وهو بعيد لاحتماله غير الرضا) انتهى.

أقول: إن أراد الشيخ أن مجرد السكوت بدون الدلالة على الرضا عرفاً يوجب التحمل، كان إشكال المحقق وارداً عليه، وإلا كان الحق مع الشيخ، ولعل النزاع بينهما لفظي وإن كان الظاهر أنه معنوي، ولذا فصل الجواهر بين وجود القرائن وعدمها كما ذكرنا.

والاستدلال لكفاية مطلق السكوت بسكوت البكر غير تام، لأنه إما عن دليل خاص فلا يمكن الاستدلال به، وإما لما ذكره غير واحد منهم الجواهر من أن الأقوى في سكوت البكر اعتماد القرائن أيضاً.

وجعل المسالك كلام الشرائع تفريعاً على ما اختاره الشيخ من الاكتفاء بالشهادة على الاستفاضة بالظن وهو حاصل في هذه الصورة، لكن لا يلزم أن يكون كلامه فرعاً على مختاره، بل هي مسألة جديدة.

وكيف كان، فقد اختار المسالك أيضاً ما ذكرناه من عدم دلالة السكوت بنفسه إلاّ إذا انضمت إليه القرائن.

ومما تقدم يظهر حال ما إذا قال الرجل: هذه زوجتي، أو قالت الزوجة: هذا زوجي، وما أشبه ذلك.

أما قول الماتن وغيره (للكبير) فالتقييد إنما هو من جهة أنه لو قال للصغير هذا ابني، ثبت كما قالوه في كتاب الإقرار، وفيه كلام مذكور هناك فيما لو نفاه الصغير وهو مميز، أو نفاه إذا صار كبيراً.

(**مسألة ٢٨**): فيها فروع:

**(( الشهادة عن الشياع مع ذكر السبب وعدمه))**

الأول: لا إشكال في أنه لو قلنا بأنه تصح الشهادة بسبب ما وجده الشاهد من الاستفاضة مطلقاً، لم يكن فرق بأن يشهد بالسبب أو لا، مثل البيع والهبة والاستغنام وغيرها، إذ الكل يثبت بالاستفاضة على ما لم نستعبده.

أما لو قلنا بأن صحة الشهادة التابعة للاستفاضة مخصوصة بأمور خاصة، كالملك المطلق دون البيع، والهبة والاستغنام وما شاكلها، كان السبب الموجب للملك منه ما يثبت بالاستفاضة كالموت بالنسبة إلى الملك بالإرث، ومنه ما لا يثبت بها كالعقود، فإذا سمع الشاهد بالاستفاضة أن هذا ملك زيد ورثه عن أبيه، فله أن يشهد بالملك وسببه لأنهما يثبتان بالاستفاضة، وإذا سمع مستفيضاً أن هذا الملك اشتراه من عمرو، شهد بالملك المطلق لا بالبيع، لأن البيع لا يثبت بالاستفاضة، كذا في المسالك.

وقد ادعى في الجواهر عدم الخلاف في أن له أن يشهد بالملك وسببه، فيما لو ورث الملك عن أبيه فيشهد بالملك وسببه.

ثم إن شهد بالبيع، فإن خرج بذلك عن العدالة لأنه شهد بما لم يقم عليه دليل، سقطت شهادته بالنسبة إلى أصل الملك أيضاً.

أما إذا لم يسقط لزعمه صحة الشهادة بذلك، فالظاهر قبول شهادته بالنسبة إلى الملك المطلق لا بالنسبة إلى البيع، لأن الشهادة اشتملت على أمرين، أحدهما الملك المطلق ضميمة، والشهادة مقبولة فيه لأنه يثبت بالاستفاضة، والآخر البيع، والشهادة غير مقبولة فيه، لأنه لا يثبت بالاستفاضة، لا مانع من تبعض الشهادة عقلاً ولا شرعاً، بل ورد التبعض في مثل الشهادة بالوصية والسرقة وغيرهما، فاحتمال سقوط الشهادة رأساً لأنها أمر بسيط فإما أن تقبل مطلقاً، أو لا

تقبل مطلقاً، لا وجه له، وهذا هو الذي أفتى به الشرائع والمسالك والجواهر وغيرهم.

قال ثانيهما: (وتظهر الفائدة فيما لو كان هناك مدع آخر وله شهود بالملك وسببه من غير استفاضة، فإن بينته ترجح على بينة هذا الذي لم يسمع إلاّ في المطلق المجرد عن السبب، وفي القسم الأول يتكافئان، ولو كانت بينة أخرى في الثاني وهكذا) انتهى.

لكن الظاهر أن البينة عن الشياع في عرض البينة عن غيره، فلا فرق في أن تشهدا بالملك المطلق أو المقيد بالبيع أو إحداهما بهذا والأخرى بذاك، فإن سقوط بينة الشياع بالنسبة إلى السبب لا يوجب سقوطها بالنسبة إلى المسبب فتكونان متعارضين على كل التقادير.

وبذلك يظهر الإشكال في كلام الجواهر حيث أورد على المسالك بأن كلامه (مبني على مساواة بينة الاستفاضة لغيرها، وقد يناقش فيه بما تعرفه من عدم معارضتها لليد فضلاً عن بينة الملك، وبأنه مع فرض كون المستفاد منها ظناً ولو المتاخم للعلم لا تعارض الجازمة)[1]، انتهى.

إذ يرد على أولها: بأنه سيأتي عدم دليل على تقديم اليد عليها، ولو فرض التقديم فلا دليل على تساوي بينة الملك لليد.

وعلى ثانيهما: إن الشياع حجة في نفسه وبينته كذلك، فلا ربط للمقام بالظن ونحوه، وإن كان سبب الحجية على نحو الحكمة الظن، والله العالم.

**((إذا اجتمع يد وتصرف وشياع))**

الثاني: قال في المسالك: (إذا اجتمع في ملك يد وتصرف واستفاضة، فلا إشكال في جواز الشهادة له بالملك، بل هو غاية ما يبنى عليه الشهادة، وإنما

(١) جواهر الكلام: ج٤١ ص١٣٨.

يحصل الاشتباه فيما لو انفرد واحد من الثلاثة أو اجتمع اثنان) انتهى.

والحاصل: إنه إذا قامت الاستفاضة عن الشاهد بالملك هل يتوقف شهادته على أنه ملك فلان على أن يرى منه التصرف فيه بالهدم والبناء والإجارة ونحوها، أو إذا رأى الشاهد اليد فقط هل يكتفي بذلك في أن يشهد أنه ملكه، وكذا إذا رأى التصرف فقط بالهدم والبناء والإيجار ونحو ذلك، الظاهر عدم التوقف في كل الثلاثة، فللإنسان إذا رأى الاستفاضة، أو اليد، أو التصرف وإن لم يكن يد، كما إذا رأى أنه يؤجر الدار من غير أن يكون له يد عليها، أن يعامل مع الملك معاملة كونها ملكاً لمن استفاض له، ولمن يده عليه، ولمن يتصرف فيه بأن يشتريه منه أو يستأجره منه إلى غيرهما.

كما أن له أن يشهد عند القاضي أنه ملكه، وكذلك له أن يقضي بمقتضى ذلك إذا كان قاضياً، فيجعل البينة لمن يدعيه ولا استفاضة له مثلاً، فإذا لم تكن له بينة حكم بأنه للمستفيض له بيمينه، وقد تقدم الدليل على صحة الثلاثة بالنسبة إلى الاستفاضة، كما سيأتي أن اليد كافية في الشهادة له وبالتلازم العرفي يعلم بقية ما ذكرناه.

قال في الشرائع: (إذا شهد بالملك مستنداً إلى الاستفاضة، هل يفتقر إلى مشاهدة اليد والتصرف، الوجه لا)، وعلله الجواهر بقوله: لإطلاق ما دل على قبول شهادة العدل، واليد والتصرف ليسا من الأسباب.

**((إذا تعارض اليد والشياع))**

الثالث: قال في الشرائع: (لو كان لواحد يد، وللآخر سماع مستفيض، فالوجه ترجيح اليد لأن السماع قد يحتمل إضافة الاختصاص المطلق المحتمل للملك وغيره، ولا تزال اليد بالمحتمل) انتهى.

أقول: اليد دليل الملك، والشياع دليل الملك، فإذا كان لزيد يد ولعمرو

شياع، كان الظاهر التعارض بينهما، فلا يتمكن بكر أن يشتري الدار من أيهما قبل تصفية النزاع بينهما وحكم الحاكم مثلاً بأنها لأيهما، إذ دليل اليد ودليل الشياع لا ترجيح لأحدهما على الآخر، وإذا كان هذا حكم التعامل كان كذلك حكم الشهادة، فلا يشهد الشاهد لأي منهما أن الدار له، وكذلك حال القاضي فلا يقضي لأي منهما بمجرد الشياع واليد، بل يحتاج تقديم أي منهما إلى دليل آخر، فحال الشياع واليد حال يدين أو حال تصرفين، كما إذا كان يؤجر الدار هذا مرة وذاك مرة.

قال في المسالك: (لو تعارض السماع واليد، ففي ترجيح أيهما وجهان:

أحدهما: ترجيح السماع، لأنه يفيد الملك الحالي، وقد تقدم في القضاء أن البينة بالملك مقدمة على اليد، لأن اليد يحتمل غير الملك من العارية والإجارة بل الغصب، بخلاف الملك فإنه صريح في معناه.

والثاني: وهو الذي اختاره المصنف تقديم اليد لأنها ظاهرة في الملك وإن كانت محتملة لغيره، والسماع مشترك بين الملك والاختصاص المطلق المحتمل للملك وغيره، وهذا التوجيه إنما يتم إذا كان محصل السماع أن هذه الدار مثلاً لفلان، فإن اللام تحتمل الملك والاختصاص الذي هو أعم منه، أما إذا كان محصله أن الدار ملك فلان فلا يتم لأنه صريح في المقصود بخلاف اليد) انتهى.

أقول: فقول الشهيد تفصيل في مسألة، والأولى فرص المسألة باستفاضة الملك واليد، وفي هذه الصورة يكون اللازم التعارض كما ذكرنا.

ومنه يعلم الإشكال فيما ذكره الجواهر قال: (لو فرض كون الشياع على وجه النسبة والإضافة أمكن دعوى قوة الاحتمال فيه بالنسبة إلى احتمال اليد، بل قد يتوقف في أصل حجيته، فضلاً عن معارضة اليد) إلى أن قال: (ولم

يثبت حجية الشياع فيما يظهر منه الملك، بل هو أشبه بالشيوع الإطلاقي في إثبات النسب، كما يقال: سيد فلان، ولم يشع فلان سيد) انتهى.

إذ لو دل الدليل على أن الشياع دليل الملك، وأن اليد دليل الملك، فأي وجه لتقديم أحدهما على الآخر حال التعارض، ولم يظهر وجه للفرق بين (سيد فلان) و(فلان سيد).

ثم إن مما تقدم يعلم أن استصحاب الشياع حاله حال الشياع، كما تقدم مثله في استصحاب الملك، فلو شاع قبل سنة أن الدار لفلان صح لمن شاع عنده أن يشتريها منه بعد سنة بحكم الاستصحاب.

ومنه يعلم حال الشهادة له وحكم القاضي بأنها له، باستصحاب الشياع المذكور.

ويأتي هنا أيضاً التعارض بين اليد واستصحاب الشياع.

ثم لا يخفى أنه يمكن اشتهاران، مثلاً نصف أهل البلد يقولون: إن الدار لزيد، ونصفهم يقولون: إنها لعمرو، وهذه الصورة خارجة عن أدلة الاستناد إلى الشياع، إذ ظاهرها الشياع بقول مطلق، وفي صورة التعارض لم يمكن الاستناد ولا الشهادة ولا الحكم إلاّ بترجيح، وإذا لم يكن ترجيح كان الحكم قاعدة العدل، كما تقدم في كتاب القضاء أنها المرجع في يدين وشبه ذلك، والله العالم.

((اليد دليل الملك وجواز الشهادة بها))

(**مسألة ٢٩**): قال في المستند: (المشهور بين الأصحاب، كما صرح به جماعة، جواز الشهادة بالملك المطلق لشخص بمشاهدة الشيء في يده مع تصرفه فيه مكرراً بنحو البناء والهدم والإجارة والصبغ والقص والخياطة وغيرها بلا منازع له) انتهى.

وقال في الشرائع: لا ريب فيه، وفي المسالك: إنه اختيار الأكثر، وقال في الكفاية: لا خلاف فيه، وعن الخلاف الإجماع عليه، وعن المسبوط نسبته إلى روايات الأصحاب، لكن مع ذلك نسب الخلاف فيه إلى النافع، وإن تأمل في صحة النسبة المستند، نعم حكاه المبسوط وغيره قولاً، لكن قيل إن القائل به غير معلوم.

وكيف كان، فيدل على الحكم خبر حفص بن غياث الذي رواه المشايخ الثلاثة، وكفى به قوةً، بالإضافة إلى الشهرة المحققة والإجماع المدعى والسيرة المستمرة.

عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال له رجل: إذا رأيت شيئاً في يدي رجل أيجوز لي أن أشهد أنه له، قال (عليه السلام): «نعم»، قال الرجل: إنه في يده ولا أشهد أنه له فلعله لغيره، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): «فيحل الشراء منه»، قال: نعم، قال أبو عبد الله (عليه السلام): «فلعله لغيره من أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك، ثم تقول بعد ذلك الملك هو لي وتحلف عليه، ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك». ثم قال الصادق (عليه السلام): «لو لم يجز هذا ما قامت للمسلمين سوق»[1].

ومن هذا الحديث يعلم كفاية اليد في الشهادة، وإن لم يتصرف فيه بالبناء والهدم والإيجار ونحوها، وعليه فتصح الشهادة باليد خاصة، وقد نقله الكفاية

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢١٥ الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم ح٢.

عن أكثر المتأخرين وادعى بعضهم إطباق جمهور المتأخرين عليه.

قال في الجواهر: بل هذا هو المشهور على ما قيل، بل قيل لا خلاف فيه محقق، ويؤيده بل يدل عليه موثقة يونس المصرحة بأن من استولى على شيء فهو له.

قال في المستند: (ولا ينافيها ما مر من اشتراط العلم الحسي في جواز الشهادة، لأن الملكية الظاهرية الشرعية التي في المشهور بها، بل لا ملكية إلاّ الشرعية، معلومة قطعاً لحكم الشارع بها مع اليد المذكورة) انتهى.

وقد سبق أن بينا ذلك في مسألة الشهادة بالاستصحاب ونحوه.

وبذلك ظهر أن ما حكي عن النافع من الاحتجاج لما ذكره بأن اليد والتصرف دلالة الملك، وليس بملك، يرد عليه أن الشارع جعل اليد ملكية ظاهرية كالإقرار وغيره، فاحتمال عدم الملك واقعاً غير ضار بعد جعل الشارع.

وإذ قد عرفت التلازم العرفي بين حكم الشارع بملكية ما في اليد وبين شهادة الشاهد بالملكية استناداً إلى ما في اليد، ظهر إمكان الاستدلال لمسألة جواز الشهادة بسائر ما دل على أن اليد دليل الملك، وكأنه لذا استدل في الرياض بقصة فدك لهذه المسألة.

ففي الصحيح في حديث فدك: إن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال لأبي بكر: «تحكم فينا بخلاف حكم الله تعالى في المسلمين»، قال: لا، قال (عليه السلام): «فإن كان يد المسلمين على شيء يملكونه ادعيت أنا فيه من تسأل البينة»، قال: إياك اسأل البينة على ما تدعيه على المسلمين، قال: «فإذا كان في يدي شيء فادعى فيه المسلمون تسألني البينة على ما في يدي، وقد ملكته في حياة رسول الله (صلى الله عليه وآله) وبعده، ولم تسأل المسلمين البينة على ما ادعوه علي، كما سألتني البينة على ما ادعيته عليهم»[1].

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢١٥ الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم ح٣.

وعن العباس بن هلال، عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام)، ذكر أنه لو أفضى إليه الحكم لأقر الناس على ما في أيديهم، ولم ينظر في شيء إلاّ بما حدث في سلطانه، وذكر أن النبي (صلى الله عليه وآله) لم ينظر في حدث أحدثوه وهم مشركون، وأن من أسلم أقره على ما في يده[1].

إلى غير ذلك.

هذا ويؤيده أن صاحب اليد لو باع ما في يده بحضور الشاهد، صح للشاهد أن يشهد بالملك المطلق للمشتري، فكيف لا يصح ذلك بالنسبة إلى ذي اليد البائع، كما يؤيده أيضاً النصوص الكثيرة الواردة في تعارض البينات الدالة على ترجيح بينة ذي اليد أو الخارج، إلى غيرها من النصوص الظاهرة في دلالة اليد على الملكية.

وبذلك يظهر وجه النظر في كلام الجواهر، حيث قال: (وفيه ما لا يخفى، من كون محل البحث الشهادة على ما يقتضيه ظاهر اليد وهو الملك، لا اقتضاء نفس اليد الملك، فإن ذلك لا إشكال فيه ولا بحث، ضرورة عدم التلازم بين كونها طريقاً شرعياً ظاهرياً للحكم بالملك، وبين الشهادة على الملك التي قد عرفت اعتبار العلم فيها لغةً وعرفاً، وإجراء حكم الملك المعلوم للأمارة الشرعية لا يقتضي العلم بكونه ملكاً، وإلا لاقتضى الاستصحاب وشهادة العدلين وغيرهما ذلك أيضاً، وهو معلوم البطلان) انتهى.

إذ يرد عليه ما تقدم من التلازم العرفي ورواية حفص والمؤيد المذكور، وقد سبق الشهادة بالاستصحاب، والنقض بشهادة العدلين غير وارد، كما سبق وجهه، كما تبين بذلك وجه النظر في قول الشرائع، حيث قال: أما من في يده

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢١٤ الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم ح١.

دار فلا شبهة في جواز الشهادة له باليد، وهل يشهد له بالملك المطلق، قيل: نعم، وهو المروي، وفيه إشكال من حيث إن اليد لو أوجبت الملك لم تسمع دعوى من يقول: الدار التي هي يد هذا لي، كما لا تسمع لو قال: ملك هذا لي.

وقد سبق المحقق الشيخ في محكي المبسوط في الاستدلال لعدم الشهادة بذلك، وجه النظر أن اليد طريق بخلاف قوله: (ملك هذا)، ففي الأول يقول: إن الطريق الظاهري ليس بواقع، بخلاف الثاني حيث إنه يعترف بأنه ملكه، فلا مجال لادعائه، وكأنه إلى هذا أشار من قال: بأن دلالة اليد ظاهرة، والإقرار بالملك قاطع.

ثم إن الجواهر ذكر كلاماً طويلاً في موضوع ما أشكل فيه الشرائع رد بذلك الرياض، ورمى أقوال الفقهاء بل دعاواهم الإجماع بأنها منافية للعقل والنقل بل لما هو ضروري المذهب والدين، ولم يظهر وجه ذلك، فراجع كلامهما (رحمهما الله) لتعرف مواقع النظر في كلام الجواهر.

((**الشهادة بالوقف**))

(**مسألة ٣٠**): لا إشكال ولا خلاف في أنه يصح للإنسان أن يشهد بأن الشيء الفلاني وقف، سواء حضر إجراء الواقف الصيغة أم لا، بأن كان الشاهد في أزمنة متأخرة، مثلاً أراد إنسان أن يبطل الوقف ذرياً كان أو غير ذري، فيشهد نفران عند الحاكم أنه وقف، والحاكم يحكم على طبقها، سواء كان ذانك النفران ممن حضرا الصيغة أم لا.

أما مع الحضور فواضح، وأما بدون الحضور فقد يكون مستندهما الاستفاضة، وقد يكون مستندها إقرار من في يده، وقد يكون مستندهما الشهادة على الشهادة وهكذا، لكن الثالث باطل، فاللازم أن يكون المستند أحد الأولين.

وبذلك يتحقق ما تقدم أن ذكرنا من صحة الشهادة بالاستفاضة وبالإقرار، وليس ذلك من باب التخصيص في أدلة احتياج الشهادة إلى العلم، بل ذلك من باب أن الاستفاضة وإقرار ذي اليد علم تنزيلي.

قال في المسالك، في توضيح كلام المحقق الذي لخصه عن كلام الخلاف: (الوقف مبني على التأبيد فلو لم يجز الشهادة فيه بالاستقاضة أدى إلى بطلان الوقوف، لأن شهود الوقف لا يبقون أبداً، والشهادة الثالثة لا تسمع، واعترض عليه بأن الشهادة بدون العلم منهي عنها، فتخصيص ذلك بالوقف تحصيلاً لمصلحة ثبوته ليس بأولى من تخصيص النهي عن سماع الشهادة الثالثة بالوقف لهذه المصلحة، بل هذا التخصيص أولى، لأنه لا مانع منه عقلاً، بخلاف الشهادة بمجرد الظن، وأجاب المحقق بأن المانع من الشهادة الثالثة النقل والإجماع فلم يمكن معارضتهما بالتخصيص، بخلاف الشهادة بمجرد الظن، فإنه لا إجماع على منعها، بل الأكثر على تجويزها)[1] انتهى.

---

(١) مسالك الأفهام: ج١٤ ص٢٠٩.

أقول: إذا لم تكن شهادة ثالثة كفت الاستفاضة بلا إشكال، بل بضرورة سيرة المتشرعة، بل تكفي الاستفاضة عندهم حتى مع وجود الشهادة الثالثة، وليس ذلك إلاّ لأن الاستفاضة حجة يمكن الاعتماد عليها للإنسان نفسه، وللشاهد إذا أراد أن يشهد، وللحاكم إذا أراد أن يحكم، فليس المقام من الاعتماد على الظن في الشهادة.

وبذلك يظهر لك الإشكال في كلام الجواهر، حيث أورد على المحقق (بأنه لم يعلم غرض المصنف بهذا الكلام، إذ هو إن كان لبيان ثبوت الوقف بالاستفاضة بمعنى القضاء به بذلك، فقد ذكر في كتاب القضاء أنه يثبت به السبعة، فلا خصوصية للوقف، وإن كان المراد جواز الشهادة بمقتضى الاستفاضة في الوقف وإن لم تفد الاستفاضة العلم، بينما يشترط في الشهادة في غير الوقف والنكاح العلم، فهو أول الكلام) انتهى كلامه، مع أنا ذكرنا إشكاله على الاحتمال الثاني بقولنا: (فهو أول الكلام) إذ نسخة جواهرنا خالية عن الجواب.

وجه ظهور الإشكال في كلامه أن غرض المحقق إقامة الدليل على صحة الشهادة المستندة إلى الاستفاضة الذي قال في الثاني: إذا شهد بالملك مستنداً إلى الاستفاضة هل يفتقر إلى شاهد إليه والتصرف، الوجه لا.

ثم إن الشرائع ذكر أن النكاح كذلك يمكن أن يشهد عليه شهادة مستندة إلى الاستفاضة، قال: لأنا نقضي بأن خديجة (عليها السلام) زوجة النبي (صلى الله عليه وآله)، كما نقضي بأنها أم فاطمة (عليها السلام)، أي وليس المستند لهذه القضاء إلاّ الاستفاضة.

فإذا كان ذلك ضرورياً في خديجة (عليها السلام) كان كذلك في كل شهادة بالنكاح، للتلازم بين القضاء بالاستفاضة وبين الشهادة المستندة بالاستفاضة،

فإذا صح الأول صح الثاني.

ولذا قال المسالك في توضيح كلام المحقق: (يجوز لنا الشهادة على أزواج النبي (صلى الله عليه وآله)، ولم يثبت ذلك إلاّ بالاستفاضة لأنا ما شاهدناهم) انتهى.

ثم رده المسالك بأن زوجية خديجة (عليها السلام) له (صلى الله عليه وآله) متواتر في كل طبقة، فليس ذلك من الاستناد إلى الاستفاضة، بل إلى التواتر، ورد الجواهر المسالك بعدم معلومية أن متواتراً حضروا عقده (صلى الله عليه وآله) بها.

أقول: الأولى في رد المسالك النقض بسائر أزواجه (صلى الله عليه وآله)، حيث لا دليل على أن المتواتر حضروا زواجه (صلى الله عليه وآله) بهن، فليس إلاّ الاستفاضة، وحيث يمكن الاستناد والشهادة والقضاء بزواجه (صلى الله عليه وآله) منهن ضرورة، وليس لقصته (صلى الله عليه وآله) خصوصية كان اللازم أن نقول صحة الاستناد إلى الاستفاضة في الزواج، وكذلك بصحة الاستناد إليها في الشهادة وفي القضاء.

(فرع):

لو تعارض الاستفاضة وإقرارها إنه لا زوج لها، أو شهادة شاهدين، لزم إعمال التراجيح، إذ لا دليل على تقديم أحد الأمرين على الآخر، والله العالم.

((**شهادة الأخرس تحملاً وأداءً**))

(**مسألة ٣١**): الأخرس يصح منه تحمل الشهادة وأداؤها، على ما ذكره غير واحد، بل لم أجد من قال بخلاف ذلك، وذلك لأطلاق الأدلة، ولأن الروايات الدالة على رد شهادة بعض الناس لم تذكره في جملتهم، وللمناط في عقوده وإيقاعاته مما ورد في جملة منها الروايات، ولأنه كما يصح له الحلف . كما في خبر حلف الإمام (عليه السلام) الأخرس . يصح له أن تكون بينة، لقوله (صلى الله عليه وآله): «إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان»[1]، مما يدل على وحدة أمرهما إلاّ فيما خرج بالدليل.

وعليه فإذا فهم الحاكم مراده بإشارته عند أداء الشهادة فهو، وإلاّ احتاج إلى مترجم يترجم إشارته، وقد ذكر جمع منهم المحقق وغيره احتياجه إلى مترجمين، إما لأنه من باب الشهادة أو للمناط في أدلة الشهادة، وقد ذكرنا سابقاً عدم الدليل على ذلك، فإن المقوم والمقسم والمترجم وغيرهم ليسوا شهوداً، والأصل كفاية الثقة، بل على ذلك جرت سيرة المتشرعة، ولذا قال الجواهر: (إن الاحتياج إلى مترجمين بناءً على أن الترجمة من الشهادة المعتبر فيها التعدد، وقد ذكرنا الإشكال فيه سابقاً) انتهى.

فالحال في المقام مثل الترجمة عند الحاكم لكلام من لا يفهم الحاكم لغته.

ثم إنه قال المسالك: (وحيث يفتقر إلى المترجمين يكونان مخبرين بمعنى إشارته لا شاهدين على شهادته، فلا يشترط غيبته عن مجلس الحكم حال ترجمتها، ولا تعد شهادتهما مرتبة أولى حتى تمنع الثانية، إلى غير ذلك من الأحكام المترتبة على الشهادة الفرعية) انتهى. وهو كما ذكره، إذ ليست الترجمة شهادة فما عن النافع والرياض مما حاصله من أنه لو أراد أن يشهد إنسان على الأخرس بإقراره فليشهد

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص١٦٩ الباب ٢ من أبواب كيفية الحكم ح١.

بالإشارة التي رأها منه دالة عليه، ولا يقيمها بالإقرار الذي فهمه منها، لاحتمال خطأه في الفهم فيتحقق الكذب.

فيه: إن ذلك مثل شرح الأستاذ كلام الكتاب، حيث إنه تفسير لا شهادة، وكذا في ترجمة الكتاب، واحتمال الخلاف منفي بالظهور، فإن القطع بالظهور كاف في الترجمة والتفسير.

ولا يقال: بأنه لا يقطع بالمراد.

لأنه يقال: قاطع بالظهور الذي هو ميزان العقلاء في الاخذ والتفسير والترجمة.

ومنه يعلم أن الإشكال في شمول إقرار العقلاء لإشارة الأخرس، بأنها ليست إقراراً، لأن الإقرار ظاهر في اللفظ، فكيف يقول المترجم إنه يقر، ولأن المترجم لا يعلم قصده غير وارد، إذ الإقرار أعم عرفاً، ولو سلم فالمناط يشمله قطعاً، بالإضافة إلى المناط في عقده وطلاقه وحلفه، والعلم بالظهور كاف وإن لم يقطع بالمراد.

ومنه يعلم أن إشكال الجواهر بقوله: (كون الإشارة من الأخرس كاللفظ من غيره فيكتفى بالظاهر منها، كما يكتفى بالظاهر منه في جميع المواضع، الإنصاف أنه لا يخلو من نظر) انتهى، غير ظاهر الوجه.

ثم إنه لا فرق بين كونه أخرس حال التحمل والأداء، أو في أحد الحالين، لإطلاق الأدلة.

ولو اختلف المترجمان في مراده من إشارته سقط، لأنه لا يعلم حينئذ مراده الذي هو الميزان في الحكم له أو عليه، ولا دليل في المقام للأخذ بأيهما كما في الروايتين المتعارضتين، بل والشاهدين المتعارضين، كما فصلناه في كتاب التقليد وغيره.

ولو ترجم إشارته بشيء، وحكم الحاكم على طبقه،

ثم قال الأخرس: إنه لم يرد ما ترجم به إشارته، فهل يقبل كلامه أو ترجمة المترجم، احتمالان:

من أنه أعرف بمراده، ويمكن حقيقة صدقه بضميمة «لا يتوى حق امرئ مسلم».

ومن أن الحكم لا ينقض بمجرد الاحتمال.

ولا يبعد الأول، ولا دليل على عدم نقض الحكم إن ظهر عدم اعتماده على شيء معلوم، وكذا الكلام في مترجم اللغة للحاكم.

((**شهادة الأعمى والأصم**))

(**مسألة ٣٢**): لا ينبغي الإشكال في عدم صحة شهادة الأصم بالنسبة إلى ما يحتاج إلى السمع كالنكاح والطلاق وما أشبه، والظاهر أنه لا يكفي أن يحضر ويرى تحرك الشفاه، وإن قطع بأنه أجري الطلاق أو النكاح، إذ قد تقدم في باب الشهادة أن اللازم كونها قطعاً عن حضور، وفي المقام قطع وحضور، والشك في جواز الشهادة كاف في إجراء أصالة عدم صحة الشهادة، ولذا قال المسالك: (لابد من سماع الأقوال ومشاهدة قائلها فلا يقبل فيها شهادة الأصم الذي لا يسمع شيئاً).

هذا ولكن ربما يقال: كما يكفي السماع من الأعمى على ما يأتي، يكفي النظر من الأصم، وأي فرق بين الأمرين، فإن كان القطع مع حاسة واحدة كافيين، كفيا في كلا المقامين، وإلا لم يكف في أي من المقامين، وحيث يكفي في الأعمى يكفي في الأصم أيضاً، ويصدق أنه شهادة بعلم، وبمثل الشمس والكف، بالإضافة إلى بناء العقلاء القبول، ولم يعلم ردع الشارع.

لكن في رواية جميل عن شهادة الأصم في القتل، قال: «يؤخذ بأول قوله ولا يؤخذ بالثاني»[1].

وحكي عن النهاية والقاضي وابن حمزة الفتوى بمضمونها، وردها الأكثر بضعف السند والمخالفة للأصول، فهي لا تقاوم ما دل على القبول، ولعل عدم الأخذ بالثاني مثل عدم الأخذ بثاني كلام الطفل من جهة نسيانه واشتباهه، كما يكثر ذلك في الأصم.

وعن بعض احتمل أن يكون الصبي مكان الأصم في الرواية فوقع فيها التصحيف، وكيف كان فالمسألة بحاجة إلى تأمل.

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٦ الباب ٤٢ من أبواب الشهادات ح٣.

قال في المستند: (ليس شيء من البصر والسمع شرطاً في القبول، فيقبل شهادة الأعمى والأصم إذا جمعا سائر الشرائط وتحملاها حال الصحة، أو لم يفتقر المشهود به في الأول إلى الرؤية، وفي الثاني إلى السماع، بلا خلاف في الأول مطلقاً، بل عن الانتصار والخلاف والغنية الإجماع عليه، وكذا في الثاني في الجملة للعمومات) إلى آخر كلامه.

وعلى هذا، فإن عرف الأعمى الشخص وسمع لفظه الظاهر في الجد لا في الهزل ونحوه، صحت شهادته للإطلاقات.

ولخصوص ما رواه الكافي والتهذيب، عن محمد بن قيس، قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الأعمى تجوز شهادته، قال (عليه السلام): «نعم إذا أثبت»[1].

وعن دعائم الإسلام، عن أبي جعفر (عليه السلام)، وأبي عبد الله (عليه السلام)، إنهما قالا: «شهادة الأعمى على السماع كشهادة البصير، وكذلك ما شهد به من علمه»[2].

وفي الرضوي (عليه السلام): «ويجوز شهادة الأعمى إذا أثبت»[3].

بل ويمكن أن يستدل له بالمناط المستفاد من الشرط في رواية الجعفري، عن صاحب الزمان (عليه السلام)، إنه كتب إليه يسأله عن الضرير إذا أشهد في حال صحته على شهادة، ثم كف بصره ولا يرى خطه فيعرفه، هل تجوز شهادته أم لا، وإن

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٦ الباب ٤٢ من أبواب الشهادات ح١.

(٢) المستدرك: ج٣ ص٢١٤ الباب ٣٦ من أبواب الشهادات ح٢.

(٣) المستدرك: ج٣ ص٢١٤ الباب ٣٦ من أبواب الشهادات ح٣.

ذكر هذا الضرير الشهادة، هل يجوز أن يشهد على شهادته أم لا يجوز، فأجاب (عليه السلام): «إذا حفظ الشهادة وحفظ الوقت جازت شهادته»[1].

فإن قوله (عليه السلام): «إذا حفظ» يشمل المقام أيضاً.

هذا إذا عرف الأعمى الصوت تماماً.

ومنه يعلم جواز شهادته فيما لا صوت وإنما الحس، كما إذا تضارب ولداه ممن يعرفهما باللمس فقتل أحدهما الآخر، فشهد على القاتل، لإطلاق أدلة الشهادة، فإنه شهادة عن علم وحضور.

وكذا إذا علم من الشم أو الذوق، كما إذا علم أن البائع أعطى المشتري الطعام الفاسد، حيث علم بذلك الأعمى من مذاقه ورائحته، ويؤيد ما ذكرناه في صحة شهادته بالنسبة إلى الحواس الأربع ما تقدم في الشهادة على المرأة بدون الرؤية، حيث قال الكاظم (عليه السلام): «لا بأس بالشهادة على إقرار المرأة وليست بمسفرة إذا عرفت بعينها، أو حضر من يعرفها»[2]، الحديث، كما تقدم.

أما إذا كان الأعمى يسمع الصوت، ولكن لا يعلم المتكلم، وإنما يشهد عنده شاهدان بأن صاحب الصوت فلان، فالظاهر القبول.

قال في الشرائع: (أما الأعمى فتقبل شهادته في العقد قطعاً، لتحقق الآلة الكافية في فهمه، فإن انضم إلى شهادته معرفان، جاز له الشهادة على العاقد مستنداً إلى تعريفهما، كما يشهد المبصر على تعريف غيره). قال في الجواهر: (بلا خلاف أجده فيه، كما اعترف به في الرياض، بل عن ظاهر السرائر الإجماع عليه، وفي الكفاية قالوا) انتهى.

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٦ الباب ٤٢ ح٤.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٧ الباب ٤٣ من أبواب الشهادات ح١.

وربما أشكل على الشهادة بتعريف الشاهدين بأنه شهادة من شهادة وليست شهادة، إذ المعتبر في الشهادة العلم عن حضور وليس المقام كذلك، فإذا قيل للأعمى: إن فلاناً زيد، وشهد على زيديته شاهدان فسمعه يعقد لم يكن الأعمى شاهداً، بل شاهداً عن شاهدين، فهو فرع لا أصل، لكن بناءهم على أنه شهادة أصل، إما للإجماع المتقدم عن السرائر، وعدم الخلاف ونحوهما، وإما لقوله (عليه السلام) في حديث محمد بن قيس: «إذا أثبت»[1]، بناءً على شمول إطلاق «أثبت» لما يشمل شهادة العدلين، وإما للمناط في خبر الجعفري: «إذا حفظ الشهادة»، وإما لقوله (عليه السلام) في خبر علي بن يقطين في الشهادة على المرأة: «إذا عرفت بعينها أو حضر من يعرفها»[2] بعد فهم عدم الخصوصية، أو لغير ذلك.

وكأنه لبعض ما ذكر جزم الرياض بأن شهادة التعريف مستثناه من ضابط الشهادة الذي هو العلم بعد عدم اندراج مثل لهذا العلم الشرعي فيه.

ومما تقدم يعرف عدم الفرق في جواز الشهادة على إنسان أو له بما إذا عرف قبل القصة بشاهدين، أو في أثنائها أو بعدها، كما إذا عرف زيد القاتل إلى الشاهدين بشاهدين أنه زيد قبل أن يقتل، أو بعد أن قتل، أو في أثناء قتله، فإنهما إذا شهدا عند الحاكم أن زيداً قتل كانت شهادة أصل لا شهادة فرع، لأن الشاهدين الذين شهدا بأنه زيد كانا كشاهدين أنها امرأة فلان، لكن هل يجب

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٦ الباب ٤٢ من أبواب الشهادات ح١.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٦ الباب ٤٣ من أبواب الشهادات ح١.

على الشاهدين أن يقولا حينئذ: أشهد على فلان المعرف عندي بتعريف فلان وفلان. قال الرياض: نعم، وحكاه عن جماعة منهم السرائر والتحرير، وعليه فلا تقبل الشهادة بدون الاستناد إلى شاهدي التعريف.

أو لا يجب ذلك، لأن شاهد التعريف إنما هو كالمترجم يشخص الموضوع.

احتمالان، لا يبعد الثاني، وعليه فلا يبعد كفاية خبر الثقة فيه، لأنه استبانة فلا حاجة إلى شاهدين، ويكون حاله حال إخبار اللغوي والطبيب وغيرهما من أهل الخبرة.

وعن العلامة في القواعد التوقف في صورة من صور المسألة، وهي ما لو شهد على شخص ثم اشتبه عليه مع آخر في أنه تحمل الشهادة على أحدهما فشهد اثنان عنده بالتعين، ففي إلحاقه بالتعريف حين التحمل حتى يجوز له الآن أداء الشهادة على العين إشكال، من أن هذه الشهادة ليست إلاّ تعريفاً للمشهود عليه، ومن أن التعريف تعيين للاسم والنسب للشخص الخاص الحاضر المشهود عليه بخصوصه، وهي ليست كذلك، وفي الجواهر إنه هو الأقوى، كما في كشف اللثام لعدم اندراجه فيما دل عليها.

ومما تقدم تعرف أن المطلوب الحكم عليه لو كان معه ما يوجب الاطمينان بأنه هو كالتصوير المصدق، أو كان عند الشاهد صورته حين التحمل بما كان معروفاً عنده في ذلك الوقت، ثم غاب عن ذهنه صورته، فلما أراد أن يشهد أخرج صورته وطبقه عليها، فإنه يصح له أن يشهد حينئذ، فحاله حال ما إذا أخرج المترجم كتاب اللغة، وطبق كلام المطلوب ترجمة كلامه على اللغة ثم ترجم، إلى غير ذلك.

وكيف كان، فقد ظهر بما تقدم أنه لو لم يحصل للأعمى المعرفان، فإن

عرف الصوت شهد به.

وقول الشيخ في محكي الخلاف إنه لا يقبل لأن الأصوات تتماثل، لابد وأن يحمل على صورة عدم حصول العلم، ويؤيد هذا الحمل أنه استدل لذلك بالإجماع والأخبار، مع وضوح أنه لا إجماع ولا أخبار في صورة القطع بالتشخيص، لكن ظاهرهم أن قول الشيخ مقابل قول المشهور الذين قالوا بالاعتماد على الصوت.

قال في المسالك: (وأما الأعمى ففي جواز شهادته اعتماداً على ما يعرفه من الصوت وجهان، أحدهما المنع، لأن الأصوات متشابهة ويتطرق إليها التخييل والتلبيس، والثاني وهو الأشهر القبول، لأن الغرض علمه القطعي بالقائل ومعرفته إياه ووقوع ذلك في كثير من العميان فإنهم يعلمون القائل بأدنى صوت يظهر منه ويميزون بينه وبين غيره ممن يشبه صوته صوته، بل ربما يطرقون إلى المعرفة بدون ذلك، وللإجماع على أن للأعمى أن يطأ حليلته اعتماداً على ما يعرفه من صوتها)، إلى آخر كلامه.

أقول: قوله (بدون ذلك) كأنه يريد العلائم الجسمية، فإن الأعمى بل البصير يشخص الفرد في الظلام باللمس، كما يعرف الإنسان ولده من بنته في الظلام باللمس لرأسه أو وجهه، وكذلك يميز الأعمى الأصم إحدى زوجيته عن الأخرى باللمس.

ولو تحمل الشهادة وهو مبصر ثم عمي، فإن عرف نسب المشهود أقام الشهادة إطلاقاً لا تشخيصاً، أي قال: أن زيداً عقد على هند، إذ المطلوب منه ذلك دون أن يشخص زيداً من هند، كذا ذكره الشرائع وغيره، وقال المسالك: وكذا لو عمي ويد المقر في يده فشهد عليه.

أقول: وهذا عكس السابق، حيث يشهد على العين دون الاسم، إذ تكفي مثل هذه الشهادة، وإن لم يعرف المقر أو نحوه، كما إذا قتل إنساناً فأخذه وشهد

عند الحاكم أنه القاتل.

أما إذا أراد الأعمى أن يشهد على العين بعد أن تحملها بصيراً، فإن عرف الصوت أو الحلية جاز، صرح بالأول الشرائع وغيره، وقد تقدم الثاني منا، وقال الجواهر: وكذا لو عرفه بغير الصوت.

ثم إنه لا إشكال في قبول ترجمة الأعمى لكلام طرفي الدعوى أو الشاهدين إذا عرف اللغة فترجم للحاكم.

قال في المسالك: لانتفاء المانع حينئذ، إذ الحاكم يعرف المشهود عليه وله، وإنما يشتبه عليه معنى اللفظ الواقع، فشهادة الأعمى بترجمته لا يتوقف على البصر، بل في الجواهر: لا خلاف في ذلك.

ومنه يعلم صحة ترجمة الأصم، حيث يكتب له قول أحد الأربعة فيترجم، إذ ذلك لا يحتاج إلى السمع، بل وكذا إذا ترجم الأعمى الأصم الأبكم إذا فهم المقصود بالإشارة، كما إذا قرب القلم إلى جسمه وطلب منه أن يترجمه بلغته، وإن كان الفرض نادراً.

ثم قد تقدم هنا وفي كتاب القضاء كفاية المترجم الواحد، خلافاً للمحقق وظاهر الشيخ المرتضى وغيرهما من الاحتياج إلى مترجمين، وعليه فالأعمى يكون أحدهما.

ولو تحمل الشهادة أعمى ثم صار بصيراً فعرف الشخص بالصوت ونحوه، فلا إشكال في أدائه لها، ولو عرفه بالمعرف كان فيه الكلام السابق، وقد عرفت صحة الشهادة بمعرفة شاهدي التعريف، والله سبحانه العالم.

# فصل

## ((حقوق الله وحقوق الناس))

الحقوق أقسام كثيرة يجمعها أنها إما حق الله تعالى شأنه، وإما حق الناس.

### ((ما يثبت بأربعة شهود))

أما حق الله تعالى فيثبت بعضه بأربعة رجال، كالزنا، بالأدلة الثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع، بل والعقل في الجملة، حيث أريد بذلك الستر مهما أمكن وحفظ العرض عن الهتك، ولأنه شهادة على طرفين وفي كل طرف اثنان، واللواط بالإجماع المقطوع به، ولمناسبة ذلك احتياجه إلى الإقرار أربع مرات كما في النص.

بل ويشمله إطلاق صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «حد الرجم أن يشهد أربع أنهم رأوه يدخل ويخرج»[1].

فقول الجواهر: إنه لم يعثر ما يدل عليه من النص، لابد وأن يريد به النص الخاص، أو أنه رأى انصراف هذه الرواية إلى الزنا.

والسحق للإجماع القطعي، ولما دل على أنه كاللواط.

كخبر الجعفريات، عن علي (عليه السلام) قال: «السحق في النساء بمنزلة اللواط في الرجال»[2].

وقد ذكرنا تفصيل الكلام في كل ذلك في كتاب الحدود.

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٣٧١ الباب ١٢ من أبواب حد الزنا ح١.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٤٢٥ الباب ١ من أبواب حد السحق ح٣.

كما ذكرنا هناك عدم بعد قبول شهادة النساء منفردات في المقام، لإطلاقات قبول شهادتهن في الأمور الخاصة بهن.

وكيف كان، فالأصل في كل شيء شك فيه العدم، لأن الحد يدرأ بالشبهة[1].

وإتيان البهيمة من حقوق الله سبحانه بالنسبة إلى الحد، وهو يحتاج إلى شاهدين على المشهور للإطلاقات، خلافاً للمحكي عن الشيخ فقال: باحتياجه إلى أربعة، للأصل ودرء الحدود، وأنه كالزنا واللواط في الهتك.

والأصل مرفوع بالإطلاقات، ولا شبهة بعد الإطلاقات، وأنه كالزنا بحاجة إلى المناط القطعي وهو غير معلوم إن لم يكن معلوم العدم.

ويثبت الزنا بثلاثة رجال وامرأتين، وبرجلين وأربع نساء في الجملة.

ففي الموثقة، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، إنه سئل عن رجل محصن فجر بامرأة، فشهد عليه ثلاثة رجال وامرأتان قال: «وجب عليه الرجم، وإن شهد عليه رجلان وأربع نسوة فلا تجوز شهادتهم ولا يرجم ولكن يضرب حد الزنا»[2].

وقد ذكرنا تفصيل الكلام في ذلك في (كتاب الحدود).

والظاهر أن الزنا واللواط والسحق بالميت حكمها حكم الجاري منها على الحي، لإطلاق الأدلة، بل في مرسلة ابن أبي عمير، عن الصادق (عليه السلام)، في الذي يأتي المرأة وهي ميتة، فقال (عليه السلام): «وزره أعظم من ذلك الذي يأتيها وهي حية»[3].

**((ما يثبت بشاهدين))**

ثم إن ما عدا هذه الجنايات، سواء كان حق الله فقط أو خليطاً من الحقين،

(١) الوسائل: ج١٨ ص٣٣٦ الباب ٤٢ من أبواب مقدمات الحدود ح٤.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٤٠١ الباب ٣٠ من أبواب حد الزاني ح١.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٥٧٤ الباب ٢ من أبواب نكاح البهائم ووطي الأموات ح٢.

يثبت بشاهدين عدلين كالسرقة وشرب الخمر والردة والقذف وساب النبي (صلى الله عليه وآله)، وذلك لإطلاقات الأدلة، كقوله (عليه السلام): «استخراج الحقوق بأربعة».

ومنه يعلم أن الحكم كذلك في النكاح والطلاق والنسب والإسلام والكفر والزكاة والخمس والإفطار وترك الصلاة والبلوغ والولاء والعدة وغيرها من الحقوق الكثيرة.

اما ما رواه مسمع بن عبد الملك، عن أبي عبد الله (عليه السلام): «إن أمير المؤمنين (عليه السلام) كان يحكم في زنديق إذا شهد عليه رجلان عدلان مرضيان وشهد له ألف بالبراءة يجيز شهادة الرجلين ويبطل شهادة الألف لأنه دين مكتوم»[1]. فليس منافياً لما تقدم، إذ الألف لا يطلعون على باطن أمره بينما اطلع الاثنان على ذلك، ولذا قال (عليه السلام): «لأنه دين مكتوم»، والمراد بالدين الطريقة، وهكذا يلزم الفتوى بمثل ذلك في كل مورد اطلع الشاهدان على ما لا يطلع عليه ألف شاهد آخر حتى في النكاح والطلاق والبيع.

نعم إذا نافى كلامهم كلامهما كان من التعارض، كما إذا قالا إنه كفر في صباح يوم الجمعة من شهر كذا، وقال آخران: كنا معه إلى الظهر فلم يصدر منه شيء، فإنه من التعارض كما هو واضح.

ثم إنا قد ذكرنا في كتاب القضاء وجه ما اشتهر من أنه لا يثبت شيء من حقوق الله تعالى بشاهد وامرأتين، ولا بشاهد ويمين، ولا بشهادة النساء منفردات وإن كثرن، كما في الشرائع وغيره، بل في الجواهر بلا خلاف أجده فيه.

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٣٠٣ الباب ٥١ من أبواب الشهادات ح١.

فقد روى محمد بن مسلم، كما في الفقيه والتهذيبين، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: «لو كان الأمر إلينا أجزنا شهادة الرجل الواحد إذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس، فأما ما كان من حقوق الله عز وجل أو رؤية الهلال فلا»[1].

وعن الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام): «إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أجاز شهادة النساء مع يمين الطالب في الدين يحلف بالله أن حقه لحق»[2].

إلى غيرها من الروايات التي تقدمت هناك.

هذا تمام الكلام في حقوق الله سبحانه.

**((أقسام الشهادة في حقوق الناس))**

أما حقوق الناس، فقد قسمها الشرائع إلى ثلاثة أقسام، منها ما لا يثبت إلاّ بشاهدين ذكرين فلا يجزي فيه النساء منفردات ولا منضمات، ولا اليمين مع الشاهد.

وتفصيل الكلام في ذكر كل حق، فنقول:

**((شهادة النساء في الطلاق))**

الأول: الطلاق، فالشرائع وغيره ذكروا أنه لا يثبت إلاّ بشهادة رجلين ذكرين، بل قال المستند: لا تقبل فيه شهادة النساء مطلقاً على الأظهر الأشهر بين من تقدم وتأخر.

وفي الجواهر عن الغنية الإجماع عليه، خلافاً للمحكي عن العماني والمبسوط والإسكافي فقبلوا شهادة النساء في الطلاق. وفي المسالك نسبته إلى جماعة.

وقد استدل المشهور بنصوص كثير.

كصحيح الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، إنه سئل عن شهادة النساء في النكاح، فقال (عليه السلام): «يجوز إذا كان معهن رجل، وكان علي (عليه السلام) يقول: لا أجيزها في الطلاق»[3].

---

(١) التهذيب: ج٦ ص٢٧٣ الباب ٩١ في البينات ح١٥١. والفقيه: ج٣ ص٣٣ الباب ١٩ في الحكم بشهادة ح٢، والاستبصار: ج٣ ص٣٣ الباب ١٨ في ما تجوز فيه شهادة ح٩.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٥٨ الباب ٢٤ من كتاب الشهادات ح٢.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٥٨ الباب ٢٤ من كتاب الشهادات ح٢.

وخبر إبراهيم الحارثي، سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «تجوز شهادة النساء فيما لا يستطيع الرجال أن ينظروا إليه ويشهدوا عليه، وتجوز شهادتهن في النكاح، ولا تجوز في الطلاق ولا في الدم»[1].

وخبر محمد بن الفضيل، سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام)، قلت له: تجوز شهادة النساء في نكاح أو طلاق أو رجم، قال (عليه السلام): «تجوز شهادة النساء فيما لا يستطيع الرجال أن ينظروا إليه، وليس معهن رجل، وتجوز شهادتهن في النكاح إذا كان معهن رجل، وتجوز شهادتهن في حد الزنا إذا كان ثلاثة رجال وامرأتان، ولا تجوز شهادة رجلين وأربع نسوة في الزنا والرجم، ولا تجوز شهادتهن في الطلاق والدم»[2].

وخبر أبي بصير، قال: سألته (عليه السلام) عن شهادة النساء، فقال (عليه السلام): «تجوز شهادة النساء وحدهن على ما لا يستطيع الرجال النظر إليه، وتجوز شهادة النساء في النكاح إذا كان معهن رجل، ولا تجوز في الطلاق، ولا في الدم»[3].

والصحاح الثلاث لمحمد بن مسلم، قال (عليه السلام): «لا تجوز شهادة النساء في الهلال، ولا في الطلاق»[4].

إلى غيرها من الروايات الكثيرة.

أما من قال بصحة شهادتهن في الطلاق، فقد استدل بالعمومات والمطلقات ومرسلة المبسوط، قال: وروي قبول شهادتهن في الطلاق مع الرجال[5].

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٥٨ الباب ٢٤ من كتاب الشهادات ح٥.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٥٩ الباب ٢٤ من كتاب الشهادات ح٧.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٥٨ الباب ٢٤ من كتاب الشهادات ح٤.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٠ الباب ٢٤ من كتاب الشهادات ح٨.

(٥) كما في المسالك: ج٢ ص٤١٣ سطر ٢١، وانظر المبسوط: ج٨ ص١٧٢.

وفيه: إن الروايات المذكورة أخص مطلقاً، فاللازم تخصيص العمومات بهذه، والمرسلة ليست بحجة، خصوصاً وقد علل الحكم في بعضها.

فعن محمد بن سنان، عن الرضا (عليه السلام)، فيما كتب إليه من العلل: «وعلة ترك شهادة النساء في الطلاق والهلال لضعفهن عن الرؤية، ومحاباتهن النساء في الطلاق، فلذلك لا تجوز شهادتهن إلاّ في موضع ضرورة، مثل شهادة القابلة، وما لا يجوز للرجال أن ينظروا إليه وغيره»[1].

وعن داود بن الحصين، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، سألته عن شهادة النساء في النكاح بلا رجل معهن، إلى أن قال: «كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يجيز شهادة المرأتين في النكاح عند الإنكار، ولا يجيز في الطلاق إلاّ شاهدين عدلين»، فقلت: قد ذكر الله تعالى: فرجل وامرأتان، فقال (عليه السلام): «ذلك في الدين إذا لم يكن رجلان فرجل وامرأتان، ورجل واحد ويمين المدعي إذا لم يكن امرأتان، قضى بذلك رسول الله (صلى الله عليه وآله) وأمير المؤمنين (عليه السلام) بعده عندكم»[2].

ومما ذكر يظهر وجه النظر في قول المستند، حيث قال: (إنه لم يعثر لمجوز شهادتهن في الطلاق إلاّ عموم واحد يعارض ما مر بالعموم من وجه)، إلى آخر كلامه، حيث إن العمومات المتعددة تشمله، وروايات المشهور واردة فليس بين الطائفتين عموم من وجه.

وفي قول كشف اللثام، حيث احتمل كون المراد من الروايات المانعة شهادتهن حين الطلاق، لا شهادتهن على الطلاق،

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٩ الباب ٢٤ من كتاب الشهادات ح٥٠.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٥ الباب ٢٤ من كتاب الشهادات ح٣٥.

حيث إن المنصرف من الروايات الشهادة على الطلاق، بل الروايتان المعللتان فيهما ظهور قوي إن لم تكن نص.

ثم إن من رواية داود وغيرها يستفاد عدم كفاية شهادة الرجل واليمين في الطلاق.

نعم ينبغي أن تقبل شهادتهن إذا لم يختلفا في الطلاق، وإنما كان الاختلاف في العوض، سواء كان في أصل العوض أو في خصوصياته، لأنه نزاع مالي حينئذ وليس من النزاع في الطلاق.

ومما تقدم ظهر عدم الفرق في عدد الطلاق، فإن شهادتهن لا تقبل فيه مطلقاً.

وينبغي أن يستثنى من ذلك شهادة أهل الكتاب والمخالفين إذا رأوا صحة شهادة النساء في الطلاق، لقاعدة الإلزام.

ثم إن منصرف الروايات وكلام الفقهاء، وإن كان عدم إثبات الطلاق بالنساء، إلاّ أن الظاهر ولو من العلة في رواية العلل والعيون المتقدمة، عدم قبول شهادتهن ولو في نفي الطلاق، كما إذا ادعى الرجل أنه طلقها صبح يوم الجمعة مثلاً، وشهد رجل وامرأتان بأنهم كانوا حاضرين معه في ذلك الصباح فلم يطلق، فإن الشهادة ساقطة والمرجع سائر الأدلة.

والظاهر أن الخلع والمباراة والظهار أيضاً لا تثبت بالنساء، لأنها طلاق أيضاً، وفي كشف اللثام ذهاب الاكثر إلى ذلك في الخلع، وفي المسالك إنه المشهور، وفي المستند المشهور كما في كلام جماعة التعدي إلى الخلع والمباراة في عدم قبول شهادتهن، بل عن الغنية عليه الإجماع البسيط، وعن المختلف المركب.

ويدل على ذلك أن

الثلاثة طلاق، وقد ورد في الروايات الصحاح أن الخلع قطيعة و«خلعها طلاقها»[1]، وكذا ورد في المباراة[2].

وأما المال في الخلع فهو تابع، وإلا فالأصل أنه بينونة، كما ذكره كشف اللثام وغيره.

بل يحتمل التعدي إلى الفسخ أيضاً، لأنه نوع طلاق، وللعلة في رواية العلل والعيون.

ولو شك فالأصل عدم قبول شهادتهن، إذ لا إطلاق يشمل المقام.

ومن ذلك تعرف أنه لا وجه لتفصيل ذهب إليه بعض، من أنه يرد لو كان المدعي امرأة، ويقبل لو كان الرجل، لتضمنه دعوى المال والدين المستلزمة للتسوية.

ثم إنهما لو اتفقا في الطلاق واختلفا في أنه خلع حتى يثبت المال، أو ليس بخلع حتى لا يكون مال، فهل تقبل شهادتهن لأنها في المال، أم لا لأن الخلع له آثار أخر أيضاً، احتمالان، قال في كشف اللثام: لا شبهة أنه نزاع في المال، إلاّ أن تكون المرأة هي المدعية لتبطل رجعة، والأقرب عدم القبول، لأنه نزاع في نوع من الطلاق، والمال تابع، ولو شك فقد عرفت أن الأصل عدم القبول، والمسألة بعد بحاجة إلى التتبع والتأمل، والله سبحانه العالم.

**((شهادة النساء في الهلال))**

الثاني: الهلال، فالمشهور بينهم أنه لا يثبت الهلال إلاّ بشهادة الرجال فقط، أما عدم اعتبار شهادة النساء وحدهن فلا إشكال فيه ولا خلاف، وعن الغنية وفي المستند الإجماع عليه.

وأما عدم اعتبار شهادتهن منضمات إلى الرجال، فالمحكي عن العماني قبولها، قال: شهادة النساء مع الرجال جائزة في كل شيء إذا كن ثقات. وفي الجواهر نقله عن المبسوط.

والروايات بذلك متواترة:

---

(١) الوسائل: ج١٥ ص٤٩٣ الباب ٣ من أبواب الخلع والمباراة ح١١.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٥٠١ الباب ٩ من أبواب الخلع والمباراة ح٢.

فعن حماد بن عثمان، عن الصادق (عليه السلام)، قال: «لا تقبل شهادة النساء في رؤية الهلال، ولا يقبل في الهلال إلاّ رجلان عدلان»[1].

وفي صحيح علاء، عن أحدهما (عليهما السلام)، قال: «لا تجوز شهادة النساء في الهلال»[2].

وفي صحيح ابن سنان: «لا يجوز شهادة النساء في رؤية الهلال»[3].

وفي صحيح الحلبي: كان علي (عليه السلام) يقول: «لا أجيز في رؤية الهلال إلاّ شهادة رجلين عدلين»[4].

وفي صحيحته الأخرى، قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «لا يجوز شهادة النساء في رؤية الهلال، ولا يجوز إلاّ شهادة رجلين عدلين»[5].

وفي صحيحة محمد: «لا يجوز شهادة النساء في الهلال»[6].

إلى غيرها من الروايات المتواترة.

أما رواية داود بن الحصين، عن الصادق (عليه السلام)، قال: «لا يجوز شهادة النساء في الفطر إلاّ شهادة رجلين عدلين، ولا بأس بالصوم بشهادة النساء ولو امرأة واحدة»[7]، فقد حملهما جماعة من الفقهاء على أنها تدل على جواز الصوم احتياطاً، خصوصاً وقد اكتفت بشهادة امرأة واحدة.

ثم إذا كان الهلال يثبت بالشياع، فهل الشياع بين النساء كاف فيما لم يورث

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٢ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح١٧.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٢ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح١٨.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٠ الباب ٢٤ ح١٠.

(٤) الوسائل: ج٧ ص٢٠٧ الباب ١١ من شهر رمضان ح١.

(٥) الوسائل: ج٧ ص٢٠٧ الباب ١١ من شهر رمضان ح٣.

(٦) الوسائل: ج١٨ ص٢٦ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٨.

(٧) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٦ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٣٦.

العلم، وإلا فإن أورث العلم كان الاعتماد على العلم لا على الشهادة، لا يبعد الكفاية لانصراف أدلة المقام إلى شهادة امرأتين، أو أربع مع الرجل أو بدونه، فإطلاق دليل الشياع شامل للنساء أيضاً وحدهن أو مع الرجال بأن تحقق الشياع من الرجل والمرأة.

ثم إنه لو حصل للحاكم العلم من شهادة المرأة فقط أو مع الرجل، فالظاهر أن يجوز له أن يحكم لما تقدم في كتاب القضاء من صحة حكم الحاكم بعلمه.

ثم الهلال لا يثبت بالنساء وإن تضمن الأمر المال، كما صرح به الجواهر، كما إذا كان وقت دين ونحوه، لإطلاق الأدلة أولاً، ولأن الدين والمال أمر ثانوي، والمناط في روايات ثبوت المال بهن ما كان المال مصب الشهادة.

ولو شهدت المرأة بأن اليوم وقت حلول الدين بدون أن تشهد بالهلال لم يبعد القبول، لأن المصب المال، وإن كانت شهادتها مستندة بعلمها بالهلال، لما تكرر هنا وفي القضاء من الانفكاك بين المتلازمين في الأحكام الشرعية.

ولا يبعد أن يكون الحكم والهلال بالنسبة إلى مطلق الأزمان ساعةً ويوماً وأسبوعاً وشهراً وسنةً فلا تقبل شهادتهن فيها لدى الاشتباه.

**((شهادة النساء في الوكالة والوصية والنسب))**

الثالث: اختلفوا في ثبوت الوكالة والوصية إليه والنسب بالنساء، فالمشهور عدم القبول لا مستقلات ولا منضمات.

قال في المستند: وضبطها في الدروس والمسالك وغيرهما بما كان من حقوق الآدمي غير المالية، ولا المقصود منه المال، ونسب ذلك الضبط في الأول إلى الأصحاب مؤذناً بدعوى الإجماع عليه، ولكن خدش في الإجماع فيه الأردبيلي في شرح الإرشاد وقال: لا أعرفه ولا دليلاً لثبوت القاعدة، والأصل

قبول الشهادة. ثم قال المستند: (الخدش في الإجماع في خصوص تلك الأمور في تأسيس القاعدة في محله) انتهى.

أقول: وذلك لأن الشيخ في محكي مبسوطه قوى قبول الشاهد والامرأتين في جميع ذلك، وكذلك قال أبو علي: لا بأس بشهادتهن مع الرجال في الأنساب.

استدل المشهور بما رواه التهذيبان، عن السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن علي (عليهم السلام)، إنه كان يقول: «شهادة نساء لا تجوز في طلاق ولا نكاح ولا في حدود إلاّ في الديون وما لا يستطيع الرجال النظر»[1]. فإن حصره شامل لما نحن فيه.

واستدل غير المشهور برواية يونس المعمول بها عندهم: «استخراج الحقوق بأربعة» وعد منها الرجل وامرأتين، فإن الحقوق أعم من المالية وغيرها.

ورواية عبد الكريم بن يعفور، قال: «تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كن مستورات من أهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف، مطيعات للأزواج، تاركات للبذاء والتبرج إلى الرجال في أنديتهم»[2].

وحيث إن رواية السكوني ضعيفة الدلالة ونحوها من حيث نفيها قبول شهادتهن في النكاح، ومن حيث قبول شهادتهن في الجملة في الحدود، وفي ما يستطيع الرجال الشهادة كالوصية والميراث، حتى أن الشيخ قال: بأن رواية السكوني محمولة على التقية، لا يمكن تخصيص الروايتين بها.

ويؤيد قبول

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٧ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٤٢.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٤ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح٢٠.

شهادتهن في النسب ما دل على قبول شهادتهن في الاستهلال، فإنهن الأصل في الولادة، ولذا كان ما ذكره المستند من تخصيص رواية عبد الكريم برواية السكوني محل نظر، ولذا كان الأقرب ما اختاره الشيخ وأبو علي، وإن كان الأمر بعد بحاجة إلى التأمل.

نعم يشكل قبول شهادتهن وحدهن في الأمور المذكورة، وإن كان عدم القبول في النسب أشكل لما عرفت من العلة.

**((شهادة النساء في العتق والنكاح والقصاص))**

الرابع: قال في الشرائع: (وفي العتق والنكاح والقصاص تردد، أظهره ثبوته بالشاهد والمرأتين) انتهى.

قال في الجواهر: (وفاقاً للمحكي عن المبسوط في الأول والثاني، وللمحكي عن المقنع والاستبصار في الثاني، ويلزمه القول أيضاً بالثبوت بالشاهد واليمين لاتحاد ما يثبت بهما).

أقول: أما العتق فهو خارج الآن عن محل الابتلاء، وأما النكاح فقد تقدمت الروايات الدالة على قبول شهادتهن فيه، وأما القصاص فالظاهر أن إطلاق الدم في بعض الروايات يشمله.

ففي خبر الكناني، قال (عليه السلام): «تجوز شهادتهن في الدم مع الرجال»[1].

وفي صحيح محمد بن حمران، سئل الصادق (عليه السلام) أتجوز شهادة النساء في الحدود، قال (عليه السلام): «في القتل وحده، إن علياً (عليه السلام) كان يقول: لا يبطل دم امرئ مسلم»[2].

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٣ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٢٥.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٥٨ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح١.

ومضمر زيد الشحام، قلت: أفتجوز شهادة النساء مع الرجال في الدم، قال (عليه السلام): «نعم»[١].

هذا ويؤيده جملة من الروايات الواردة في مثل ذلك:

مثل خبر محمد بن قيس، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: «قضى أمير المؤمنين (عليه السلام) في غلام شهدت عليه امرأة أنه دفع غلاماً في بئر فقتله، فأجاز شهادة المرأة بحساب شهادة المرء».

وعن الصدوق روايته بإسقاط قوله (بحساب)[٢].

وخبر عبد الله بن الحكم، سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن امرأة شهدت على رجل لأنه دفع صبياً في بئر فمات، فقال: «على الرجل ربع دية الصبي بشهادة المرأة»[٣].

هذا، لكن في المقام جملة من الروايات تدل على عدم قبول شهادتهن في القتل، مثل ما في رواية أبي بصير: «ولا تجوز في الطلاق، ولا في الدم»[٤].

ومثلها رواية الحارثي[٥]، ورواية محمد بن الفضيل[٦].

وفي رواية زرارة، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قلت: تجوز شهادة النساء مع الرجال في الدم، قال (عليه السلام): «لا»[٧].

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٤ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٣٢.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٣ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٢٦.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٣ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٢٦.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٣ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٣٣.

(٥) الوسائل: ج١٨ ص٢٥٩ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٤.

(٦) الوسائل: ج١٨ ص٢٥٩ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٥.

(٧) الوسائل: ج١٨ ص٢٦١ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح١١.

وعن ربعي، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «لا تجوز شهادة النساء في القتل»[1].

وفي رواية محمد بن مسلم، عنه (عليه السلام): «ولا تجوز شهادة النساء في القتل»[2].

وفي رواية غياث، عن علي (عليه السلام): «لا تجوز شهادة النساء في الحدود ولا في القود»[3].

وعن موسى بن إسماعيل بن جعفر، عن أبيه، عن آبائه (عليهم السلام)، عن علي (عليهم السلام)، قال: «لا تجوز شهادة النساء في الحدود ولا قود»[4].

وقد جمعوا بين الطائفتين بأمور:

الأول: حمل الثانية على شهادتهن منفردات، والمثبتة على صورة الانضمام مع رجل، وفيه: إنه خلاف ظاهر بعضها.

الثاني: الجمع بينهما بعدم قبول شهادتهن ولو مع الرجال في القصاص، أما الدية فتثبت بشهادتهن، كما عن الشيخ، وقد نسبه الشرائع في كتاب القصاص إلى الندرة، لكن في المسالك نسبته إلى جمع كثير، وأشكل عليه الجواهر بأنا لم نتحقق كلام المسالك مع شدة مخالفته للقواعد، ضرورة كون المفروض شهادتهن بما يقتضي القصاص، نعم لا بأس بقبول شهادتهن بالقتل المقتضي للدية، انتهى.

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٣ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٢٧.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٤ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٢٨.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٤ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٢٩.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٤ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٣٠.

الثالث: حمل ما دل على عدم القبول في القتل على التقية، كما نقله الوسائل عن الشيخ في خبر محمد بن مسلم.

وأقرب المحامل هو القبول في الدية دون القصاص، سواء كن منفردات أو مع الرجال، أما القبول في الدية فلبعض الروايات السابقة وخصوص جعل الربع على المشهود عليه بشهادة امرأة واحدة.

وأما عدم القبول في القصاص، فلصراحة ما دل على عدم قبول شهادتهن في القود، وأما عدم الفرق بين المنفردة والمنضمة فللإطلاقات بالإضافة إلى رواية الربع.

أما قول المسالك: (واعلم أن محل الإشكال شهادتهن منضمات إلى الرجال، أما على الانفراد فلا تقبل شهادتهن قطعاً، وشذ قول أبي الصلاح بقبول شهادة امرأتين في نصف دية النفس والعضو والجراح، والمرأة الواحدة في الربع) انتهى، فمحل إشكال.

ويؤيد ما ذكرناه من عدم القبول في القود، ما رواه الجعفريات بسنده إلى علي (عليه السلام)، يقول: «لا تجوز شهادة النساء في الحدود ولا في القود»[1].

ورواية الدعائم، عن علي، والباقر، والصادق (عليهم السلام): «وشهادة النساء في القتل لطخ يكون مع القسامة»[2].

والرضوي (عليه السلام)، روي عن العالم (عليه السلام): «إنه تجوز شهادة النساء في الدم أو القسامة»[3].

إذا أريد بذلك في القتل مع القسامة، كما يظهر من الرواية السابقة، والمسألة بعد بحاجة إلى التأمل.

---

(١) المستدرك: ج٣ ص٢١١ الباب ١٩ من كتاب الشهادة ح٢.

(٢) المستدرك: ج٣ ص٢١١ الباب ١٩ من كتاب الشهادة ح٥.

(٣) المستدرك: ج٣ ص٢١١ الباب ١٩ من كتاب الشهادة ح٨.

ثم إن الذي تقتضيه الصناعة أن يكون حال الجراح ونحوه حال الدم في ثبوته بهن منفردات، ومنضمات بالنسبة إلى الدية لا بالنسبة إلى القصاص.

**((الشهادة في الديون والأموال))**

الخامس: قال في الشرائع: (إن من حقوق الآدمي ما يثبت بشاهدين، وبشاهد وامرأتين، وبشاهد ويمين، وهو الديون والأموال، كالقرض والقراض والغصب وعقود المعاوضات كالبيع والصرف والسلم والصلح والإجارة والمساقاة والرهن والوصية له، والجناية التي توجب الدية).

أقول: وذلك كالخطأ وشبه العمد، وقتل الحر العبد، والوالد الولد، والمسلم الذمي، والصبي والمجنون وغيرهما مما كان المقصود منه المال، أو كان الدعوى في المال، كما جعل ذلك ضابط القبول غير واحد من الأصحاب، بل في الجواهر هو الضابط عندهم لهذا القسم.

وقال في كشف اللثام عند كلام العلامة شبه كلام المحقق: هذا ما في المقنعة والمبسوط والخلاف والاستبصار والسرائر والوسيلة والجامع.

وقال في المسالك: ضابط هذا القسم ما كان متعلق الشهادة مالاً، أو كان المقصود منه المال كالأعيان والديون والعقود المالية.

وقال في المستند: (ما لا يشترط فيه الذكورة، بل يقبل فيه شهادة النساء منضمات مع الرجال، ومنفردات منهم مع اليمين، أو بدونها، فتقبل شهادة النساء في الديون في الجملة، بلا خلاف كما صرح به جماعة، بل بالإجماع كما عن السرائر والغنية والمختلف وغيرها، بل بالإجماع المحقق).

إلى أن قال: (وقد ألحقوا بالدين جميع الدعاوي المالية أو ما يكون المقصود منه المال، ولأجله حكموا بالقبول في دعوى الرهن والإجارة مطلقاً، والقراض والشفعة والمزارعة والمساقاة والهبة والإبراء والوصية بالمال والصداق والإقالة والرد بالعيب

والغصب والسرقة من جهة المال والخيار وغير ذلك) انتهى.

ويدل على الحكم بالإضافة إلى الآية الكريمة: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾[١]، والإجماع المتقدم، جملة من الروايات:

كصحيح الحلبي، عن الصادق (عليه السلام)، قال: تجوز شهادة النساء مع الرجل في الدين، قال (عليه السلام): «نعم»[٢].

وخبر محمد بن خالد الصيرفي، كتبت إلى الكاظم (عليه السلام) في رجل مات وله أم ولد وقد جعل لها سيدها شيئاً في حياته ثم مات، فكتب (عليه السلام): «لها ما آتاها سيدها في حياته معروف ذلك يقبل على ذلك شهادة الرجل والمرأة والخدم غير المتهمين»[٣].

وخبر محمد بن مسلم، عن الباقر (عليه السلام): «لو كان الأمر إلينا أخذنا بشهادة الرجل الواحد إذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس»[٤].

وخبره، عن الصادق (عليه السلام)، قال: «كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) يجيز في الدين شهادة رجل واحد ويمين صاحب الدين»[٥].

وخبر أبي بصير: كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقتضى بشاهد واحد ويمين[٦].

وقد تقدم خبر داود بن الحصين، فقلت: قد ذكر الله تعالى فرجل وامرأتان، فقال: «ذلك في الدين إذا لم يكن رجلان فرجل وامرأتان، ورجل

(١) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٢ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٢٠.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٥٨ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٢.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٨ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٤٧.

(٥) الوسائل: ج١٨ ص٢٤٨ الباب ١٨ من أبواب الشهادات ح٣.

(٦) انظر الوسائل: ج١٨ ص٢٤٨ الباب ١٨ ح٣.

واحد ويمين المدعي إذا لم يكن امرأتان، قضى بذلك رسول الله (صلى الله عليه وآله) وأمير المؤمنين (عليه السلام) عندكم»[1].

وصحيح ابن سنان، قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «تجوز شهادة القابلة في المولود إذا استهل وصاح في الميراث، ويورث الربع من الميراث بقدر شهادة امرأة واحدة»، قلت: فإن كانت امرأتين، قال: «تجوز شهادتهما في النصف من الميراث»[2].

وخبر السكوني المروي في التهذيبين، عن جعفر، عن أبيه، عن علي (عليهم السلام)، إنه كان يقول: «شهادة النساء لا تجوز في طلاق ولا نكاح ولا في حدود، إلاّ في الديون وما لا يستطيع الرجال النظر إليه»[3].

وصحيحة منصور بن حازم، قال: حدثني الثقة، عن أبي الحسن (عليه السلام)، قال: «إذا شهد لصاحب الحق امرأتان ويمينه فهو جائز»[4].

وصحيح الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أجاز شهادة النساء في الدين وليس معهن رجل»[5].

وما تقدم من خبري محمد بن قيس[6] وربعي في قبول شهادة المرأة الواحدة في ربع الوصية، وما دل على قبول شهادتها في ربع ميراث الغلام[7].

وصحيح الحلبي، عن الصادق (عليه السلام) في خبر: «إن رسول الله (صلى الله

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٥ الباب ٢٤ ح٣٥.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٧ الباب ٢٤ ح٤٥.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٧ الباب ٢٤ ح٤٢.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٤ الباب ٢٤ ح٣١.

(٥) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٧ الباب ٢٤ ح٤٣.

(٦) الوسائل: ج١٨ ص٢٦١ الباب ٢٤ ح١٥.

(٧) الوسائل: ج١٨ ص٢٦١ الباب ٢٤ ح١٦.

عليه وآله) أجاز شهادة النساء في الدين مع يمين الطالب يحلف بالله أن حقه لحق»[1].

إلى غيرها من الروايات.

**((لو انفردن عن الرجل))**

ثم إن مقتضى جملة من الروايات المتقدمة قبول شهادتهن ولو انفردن عن الرجل، كما أفتى بذلك الخلاف والمبسوط والنهاية والإسكافي والقاضي وابن حمزة والشرائع والإرشاد والقواعد والمختلف وشهادات التحرير والشهيدان، بل والكليني والصدوق، كما حكي عن جملة منهم، بل عن الخلاف الإجماع عليه، وهذا هو الذي اختاره غيره واحد من متأخري المتأخرين.

خلافاً للمحكي عن السرائر والنافع وقضاء التحرير والتنقيح، واستدلوا لقولهم بالاقتصار على موضع الإجماع، وظاهر الكتاب العزيز، حيث اقتصر على الرجل والمرأتين، ومفهوم صحيحة الحلبي المتقدمة، وظاهر الكتاب العزيز حيث اقتصر على الرجل والمرأتين، ومفهوم صحيحة الحلبي المتقدمة، وظاهر مرسلة يونس «استخراج الحقوق بأربعة، بشهادة رجلين عدلين، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان، فإن لم تكن امرأتان فرجل ويمين المدعي، فإن لم يكن شاهد فاليمين على المدعى عليه»[2].

وصحيحة إبراهيم بن محمد الهمداني، المروي في التهذيبين، قال: كتب أحمد بن هلال إلى أبي الحسن (عليه السلام): امرأة شهدت على وصية رجل لم يشهدها غيرها، وفي الورثة من يصدقها وفيهم من يتهمها، فكتب: «لا، إلاّ أن يكون رجل وامرأتان، وليس بواجب أن تنفذ شهادتها»[3].

ويرد على الأدلة المذكورة بأن الاقتصار على موضع الإجماع ليس من الأدلة، كيف والدليل موجود على ما ذكره المشهور، والكتاب العزيز ليس له إلاّ مفهوم اللقب، وليس بحجة إذا كان هناك دليل دال على الكفاية في باب الشهادة.

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٥٨ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٢.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص١٩٨ الباب ١٥ من أبواب كيفية الحكم ح٢.

(٣) الوسائل: ج١٣ ص٣٩٧ الباب ٢٢ من أبواب أحكام الوصايا ح٨.

ومنه يعلم الجواب عن صحيحة الحلبي، بالإضافة إلى أن التقييد في كلام الراوي فلا مفهوم له أصلاً، والمرسلة وإن كانت حاصرة إلاّ أنها تخصص بما دل في المقام، كما خصصت بأمور أخر كالمرأة الواحدة والأطفال في القتل وغير ذلك، بل في نفس المرسلة استخراج الحق بأمر خامس، بالإضافة إلى أن الشاهد يشمل المذكر والمؤنث ولو من باب التغليب.

أما الصحيحة فقد أجابوا عنها بعدة جوابات، مثل ما في الوسائل من حملها على التقية، وجوز حملها على نفي قبولها في جميع الوصية وإن قبلت في الربع، ومثل ما في المستند من أنه مخالف لعمل الأصحاب ومعارض بالأخبار الكثيرة من ثبوت الوصية بالمال، ومثل أنها على خلاف القاعدة، إذ اللازم تنفيذ الوصية في حصة المصدق، بلا إشكال ولا خلاف، وعلى هذا فاللازم رد علم هذه الصحيحة إلى أهلهم (عليهم السلام).

ومما تقدم ظهر أنه لم يعرف وجه ما عن الخلاف والمبسوط من منع قبول رجل وامرأتين في الوديعة، وما عن النهاية من أنه لم يذكر إلاّ الدين، وعن المقنع إلاّ قبول شهادتهن في الدين، وعن المراسم والغنية والإصباح ضم اليمين إلى الشاهد في الدين خاصة، وامرأتين في الديون والأموال، ولعل بعضهم لم يرد الحصر أو أفتى بمضمون بعض الروايات.

أما قول الجواهر: (وتنقح من جميع ما ذكرنا اتحاد موضوع الثلاثة، أي الشاهد واليمين، والشاهد والمرأتين، والمرأتين مع اليمين، وهو كل حق آدمي، أو المالي منه خاصة على البحث الذي قدمناه في الشاهد واليمين، نعم لا تقبل شهادة النساء منفردات في شيء من ذلك وإن كثرن بلا خلاف محقق أجده) انتهى، فمراده بدون اليمين كما سيأتي.

ثم إن ظاهر الأدلة المذكورة يشمل ما لو لم يكن هناك دين أيضاً، كما إذا توافقا في أصل الدين واختلفا في الرهن، أو في تعينه، كما إذا أدى المستأجر الإجارة، وكما إذا كانت الوصية بالعين أو الصداق أو الغصب بها، وذلك للمناط في جملة من الروايات، وخصوص أخبار محمد بن خالد، ومنصور، وعبد الكريم وغيرها، وقد تقدمت.

ومنه يعلم أن قول المستند غير ظاهر الوجه، قال: (إنهم ألحقوا بالدين ما لو لم يكن هناك دين) ثم مثل بما ذكرناه، ثم قال: (ولا أرى لذلك الإلحاق دليلاً، ولم يثبت علي فيه إجماع، وإن نقله في المختلف على الدين والعين، والحصر في رواية السكوني والمرسلة ينفيه، ثم نقل عن الأردبيلي (رحمه الله) الإشكال في ذلك أيضاً، وعن نهاية الشيخ والسرائر والنافع الاقتصار على موضع الوفاق) انتهى، وفيه ما عرفت.

**((يشترط ضم اليمين إذا كن منفردات))**

ثم إنه يشترط في الحكم بشهادتهن منفردات عن الرجال من ضم اليمين وإن كن أربع نسوة، قال في المستند: بلا خلاف فيه يوجد، بل جعله بعض مشايخنا المعاصرين قطعياً.

وقال في الجواهر: (الظاهر ثبوت ذلك كله) أي ما تقدم من الدين ونحوه (بهما مع اليمين، وفاقاً للمشهور شهرة عظيمة، بل عن الشيخ في الخلاف الإجماع عليه)، إلى أن قال: (فلا تقبل شهادة النساء في شيء من ذلك وإن كثرن بلا خلاف محقق أجده، وإن أرسله في محكي السرائر، لصحيح الحلبي السابق الذي لا دلالة فيه على الانفراد عن اليمين. وعن الحسن: إنه قد روي عنهم: «إن شهادة النساء إذا كن أربع نسوة في الدين جائز»، ثم ذكر أنه لم يقف على حقيقته)[1] انتهى.

(١) الجواهر: ج٤١ ص١٦٩.

وكيف كان، فالدليل على الاحتياج إلى ضم اليمين إليهن جملة من الروايات:

كصحيح منصور بن حازم، قال: حدثني الثقة... إلخ[1].

وحسن الحلبي، عن الصادق (عليه السلام): «إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أجاز شهادة النساء مع يمين الطالب في الدين إن حقه لحق»[2]، وبالشهرة المحققة والإجماع المدعى، وعدم معرفة مخالف ظاهر.

فلا مجال لاحتمال أن تكون كل امرأتين مكان رجل فلا حاجة إلى اليمين مؤيداً بما دل من ثبوت ربع الوصية والميراث بشهادة امرأة واحدة، وبرواية السكوني المتقدمة.

وصحيحة الحلبي: «إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أجاز شهادة النساء في الدين، وليس معهن رجل»[3].

والرضوي: «ويقبل شهادة النساء في النكاح والدين وكل ما لا يتهيؤ للرجال أن ينظروا إليه»[4].

إذ غاية الأمر أنها مطلقات فتقيد بتلك.

أما رواية المفيد في الاختصاص وابن شهر آشوب في المناقب . كما في المستدرك . عن علي بن محمد (عليهما السلام)، قال: «وأما شهادة المرأة التي جازت وحدها فهي القابلة جازت شهادتهما مع الرضا، وإن لم يكن رضا فلا أقل من امرأتين تقوم المرأتان بدل الرجل للضرورة، لأن الرجل لا يمكنه أن يقوم مقامها، فإن كانت وحدها قبل مع يمينها»[5]، فهي خارجة عن محل البحث، إذ ذلك في الاستهلال

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٤ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٣١.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٥٨ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٢.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٧ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٤٣.

(٤) المستدرك: ج٣ ص٢١١ الباب ١٩ من أبواب الشهادات ح٩.

(٥) المستدرك: ج٣ ص٢١١ الباب ١٩ من أبواب الشهادات ح١٣.

وليس هناك صاحب حق يدعي، وإن صح تصوره بالنسبة إلى الإرث فذكر اليمين في الواحدة دون الاثنتين لا يدل على العدم في شهادة الاثنتين مطلقاً، منتهى الأمر أنه مطلق فاللازم أن يقيد بما دل على لزوم اليمين إذا كان هناك صاحب حق مدعي.

والحاصل: إن المدعي الذي تشهد له المرأة لابد له من أن يحلف، سواء كان في مورد القابلة أو غيره، أما القابلة فإن كانت اثنتين فلا يمين عليهما، وإن كانت واحدة كان عليها اليمين، فهو غير مرتبط بمحل البحث.

((**شهادة النساء في الوقف**))

ثم إن مما تقدم يظهر الكلام في الوقف وأنه يثبت بشهادتهن أيضاً، ولذا قال الشرائع: (وفي الوقف تردد أظهره أنه يثبت بشاهد وامرأتين وبشاهد ويمين)، وإن أشكل فيه في الخلاف، وذلك لإطلاق ما تقدم من الأدلة المثبتة لشهادتهن بعد عدم المخرج من غير فرق بين الوقف العام والخاص، وإن كان كالمسجد ونحوه.

قال في الجواهر: وكذا الكلام في حقوق الأموال كالأجل والخيار اشتراطاً وانقضاءً، والشفعة وفسخ العقد بالأموال، وقبض نجوم الكتابة وغيرها من الأموال، لأن جميعها حق آدمي، بل المقصود منها أجمع ثبوت مال أو زواله.

((**شهادة النساء في الولادة والاستهلال وعيوب النساء**))

السادس: قال في الشرائع: (الثالث ما يثبت بالرجال والنساء منفردات ومنضمات، وهو الولادة والاستهلال وعيوب النساء الباطنة).

وقال في المسالك: ضابط هذا القسم ما يعسر اطلاع الرجال عليه غالباً، وذلك كالولادة والبكارة والثيبوبة وعيوب النساء الباطنة كالرتق والقرن والحيض واستهلال المولود وأصله الصوت عند ولادته، والمراد منه ولادته حياً.

وفي الجواهر: بلا خلاف أجده في ثبوت ذلك بشهادتهن منفردات، كما اعترف به في كشف اللثام، وفي المستند بلا خلاف يوجد، كما صرح به جماعة منهم ابن زهرة.

ويدل على ذلك متواتر الروايات.

كصحيح الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، وسألته عن شهادة القابلة في الولادة، قال: «تجوز شهادة الواحدة»، وقال: «تجوز شهادة النساء في المنفوس والعذرة»[1].

أقول: المنفوس الولد، فإنه بصيغة المجهول، والعذرة البكارة.

وعن أبي بصير، قال: سألته عن شهادة النساء، قال: «تجوز شهادة النساء وحدهن على ما لا يستطيع الرجال النظر إليه»[2].

وعن الحارثي، قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «تجوز شهادة النساء فيما لا يستطيع الرجال أن ينظروا إليه ويشهدوا عليه»[3].

وعن عمر بن يزيد، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام)، عن رجل مات وترك امرأته وهي حامل وضعت بعد موته غلاماً، ثم مات الغلام بعد ما وقع على الأرض، فشهدت المرأة التي قبلتها أنه استهل وصاح حين وقع إلى الأرض ثم مات، قال: «على الإمام أن يجيز شهادتها في ربع ميراث الغلام»[4].

وعن محمد بن الفضيل: إن الرضا (عليه السلام) قال: «تجوز شهادة النساء فيما لا

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٨ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٤٦.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٥٨ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٤.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٥٩ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٥.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص٢٥٩ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٦.

تستطيع الرجال أن ينظروا إليه وليس معهن رجل»[1].

وعن محمد بن مسلم، قال: سألته (عليه السلام) عن النساء تجوز شهادتهن، قال: «نعم في العذرة والنفساء»[2].

وعن أبي بكير، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «تجوز شهادة النساء في العذرة، وكل عيب لا يراه الرجل»[3].

وعن ابن سنان، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «تجوز شهادة النساء وحدهن بلا رجال في كل ما لا يجوز للرجال النظر إليه، وتجوز شهادة القابلة وحدها في المنفوس»[4].

وعن داود بن سرحان، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «أجيز شهادة النساء في الغلام صاح أو لم يصح، وفي كل شيء لا ينظر إليه الرجال، تجوز شهادة النساء فيه»[5].

وعن السكوني، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «أتى أمير المؤمنين (عليه السلام) بامرأة بكر زعموا أنها زنت، فأمر النساء فنظرت إليها فقلن هي عذراء، فقال: ما كنت لأضرب من عليها خاتم من الله، وكان يجيز شهادة النساء في مثل هذا»[6].

إلى غيرها من الروايات الكثيرة.

ثم لا يخفى أن عدم قبول شهادة الشهود والأخذ بشهادة النساء في كونها بكراً،

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٥٩ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٧.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٠ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٨.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٠ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٩.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٠ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح١٠.

(٥) الوسائل: ج١٨ ص٢٦١ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح١٢.

(٦) الوسائل: ج١٨ ص٢٦١ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح١٣.

إنما يكون إذا لم تكن شهادة شهود الزنا بزناها دبراً، وإلا لم تتنافى الشهادتان، فإن الزنا يتحقق بالوطي دبراً، كما حقق في كتاب الحدود.

ولا يشترط في قبول شهادتهن عدم وجود الرجل، لإطلاق الأدلة، فكل من الرجل والمرأة منفردة ومنضمة إذا شهد قبلت شهادته في هذه الأمور، وذلك لإطلاق أدلة شهادة النساء وأدلة شهادة الرجال، وقد أفتى بكفاية الرجال في هذه المواضع كشف اللثام وغيره، بل في الجواهر: (لم أتحقق فيه خلافاً، وإن حكي عن القاضي أنه قال: لا يجوز أن يكون معهن أحد من الرجال، لكن يمكن أن يريد الحرمة بدون الضرورة على الأجانب)، إلى آخر كلامه.

والحاصل: إنه إذا شهد الرجل وكان حين الشهادة عادلاً، سواء لم يكن العمل حراماً، كما إذا كانت زوجته في العيوب الباطنة، أو كان فاسقاً فاطلع ثم عدل، أو كان مثل الاستهلال الذي لا ينافي الاطلاع عليه العدالة، إلى غير ذلك قبلت شهادته، سواء كان وحده أو مع النساء.

ومثل ذلك المرأة، إذ قد يكون نظر المرأة إلى عورتها أيضاً حراماً، فالحرمة والحلية مشتركتان بين الرجل والمرأة.

**((شهادة النساء في الرضاع))**

وكما تقبل شهادة النساء في الولادة والاستهلال، كذلك تقبل في الرضاع، كما عن المفيد وسلار وابن حمزة والقواعد وغيرها، وفي الشرائع إن فيه خلافاً أقربه الجواز أيضاً، لكن مع ذلك ذهب جماعة إلى منع قبول الشهادة فيه منهن، بل هذا هو المحكي عن الأكثر، بل عن ظاهر المبسوط وصريح الخلاف الإجماع عليه، والأول أقرب، وذلك لإطلاق أدلة قبول شهادتهن، كما تقدم في الثالث، ولأن الرضاع غالباً مما لا ينظر إليه الرجال، فهو ليس أقل من الاستهلال، مع كثرة اطلاع الرجال حتى الأجانب عليه، لأن الصوت يصل إلى بعض من في البيت من الرجال.

أما المانع فقد استدل له بالإجماع المتقدم نقله، وبأصالة عدم قبول شهادتهن إلاّ ما خرج وليس هذا مما خرج، وبمفهوم «كل شيء لا ينظر إليه الرجال»، إذ الرجال كالزوج والأب والأخ والولد ينظرون إلى الرضاع، وبما عن المبسوط أن الأصحاب رووا أنه لا تقبل شهادة النساء في الرضاع.

وفي الكل ما لا يخفى، إذ الإجماع معلوم العدم، والشيخ نفسه خالفه، وفي الجواهر بل الإجماع مظنة العكس، كما هو ظاهر المحكي عن ناصريات السيد، والأصل لا موضوع له بعد الدليل، والمفهوم غير تام بعد ما عرفت من أنه ليس أقل من الاستهلال، والرواية مرسلة لا حجية فيها، ولذا لم يعمل بها الراوي بنفسه في بعض فتاواه، ولم توجد في كتب الحديث.

وبذلك يظهر أن الاستدلال للمنع بمثل قوله (عليه السلام): «لا تجوز شهادتها إلاّ في المنفوس والعذرة» ونحوه من الروايات الحاصرة غير تام.

**((شهادة النساء في الميراث))**

السابع: تقبل شهادة المرأة الواحدة في ربع ميراث المستهل، وفي ربع الوصية، وتقبل شهادة الاثنتين في النصف، والثلاث في ثلاثة أرباع، والأربع في تمام المال، بلا خلاف أجده فيه كما في الجواهر، وعن الخلاف والسرائر الإجماع عليه، وفي المستند إجماعاً، كما صرح به في السرائر وبعض المتأخرين.

ويدل عليه صحيح عمر بن يزيد، سأله عن رجل مات وترك امرأة وهي حامل، فوضعت بعد موته غلاماً ثم مات الغلام بعد ما وقع إلى الأرض، فشهدت المرأة التي قبلتها أنه استهل وصاح حين وقع إلى الأرض ثم مات، قال (عليه السلام): «على الإمام أن يجيز شهادتها في ربع ميراث الغلام»[1]. .

وفي صحيحة ابن سنان، عنه (عليه السلام)، قال: وإن كانت امرأتين، قال:

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٥٩ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٦.

«تجوز شهادتهما في النصف من الميراث»[1].

وعن الفقيه بعد ما حكى صحيح عمر بن يزيد، قال: وفي رواية أخرى: «وإن كانت امرأتين تجوز شهادتهما في نصف الميراث، وإن كن ثلاث نسوة جازت شهادتهن في ثلاثة أرباع الميراث، وإن كن أربعاً جازت شهادتهن في الميراث كله»[2].

ورواية جابر: «شهادة القابلة جائزة على أنه استهل أو برز ميتاً إذا سئل عنها فعدلت»[3].

ومرسلة النهاية، قال بعد نقل صحيحة عمر بن يزيد: وفي رواية أخرى: «إن كانت امرأتين يجوز شهادتهما في نصف الميراث، وإن كن ثلاث نسوة جازت شهادتهن في ثلاثة أرباع الميراث، وإن كن أربعاً جازت شهادتهن في الميراث كله»[4].

بل يثبت ذلك أيضاً قوله (عليه السلام) في الصحيحة: «بقدر شهادة امرأة»[5]، فإنها تدل على أن شهادة كل امرأة تثبت الربع.

وقول علي والباقر والصادق (عليهم السلام) في خبر الدعائم: «وتجوز فيه شهادة القابلة إذا كانت مرضية»[6].

والرضوي (عليه السلام): «وتجوز شهادة المرأة وحدها في مولود يولد ويموت من ساعته»، قال: «ونروي أنه تجوز شهادة القابلة وحدها»[7].

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٨ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٤٥.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٩ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٤٨.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٦ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٣٨.

(٤) الفقيه: ج٣ ص٣٢ ح٣٧.

(٥) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٨ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٤٥.

(٦) المستدرك: ج٣ ص٢١١ الباب ١٩ من أبواب الشهادات ح٦.

(٧) المستدرك: ج٣ ص٢١١ الباب ١٩ من أبواب الشهادات ح٩.

أما رواية المفيد، عن علي بن محمد (عليهما السلام): «وأما شهادة المرأة التي جازت وحدها فهي القابلة جازت شهادتها مع الرضا، وإن لم يكن رضا فلا أقل من امرأتين»[1]، فالظاهر أن المراد الرضا بها، كقوله سبحانه: ﴿ممن ترضون﴾[2]، وكأن الثانية إنما هي لتذكر إحداهما الأخرى، لوضوح أنهما إذا كانتا غير عادلتين لم تنفعا.

ثم هل يشترط إضافة اليمين إلى الأربع لنصف شهادتهن، ولقول علي بن محمد (عليهما السلام) في رواية المفيد المتقدمة: «وإن كانت وحدها قبل مع يمينها»، أو لا يشترط، للأصل بعد سكوت الروايات المتقدمة عن اليمين، أو يفصل بين الواحدة فيشترط وكذا الثلاثة، بخلاف الثانية والرابعة، لأن الفرد يقوم مقام نصف الرجل بخلاف الزوج فيقوم مقام الرجل، والرجلان لا يحتاجان إلى اليمين، وكذا الرجل الواحد بالنسبة إلى النصف، احتمالات، وإن كان الأقرب إلى الصناعة الاحتمال الثاني، وإن كان الأحوط الأول.

**((شهادة النساء في الوصية))**

وهل تقبل شهادة المرأة الواحدة في غير ذلك، الظاهر ذلك في الوصية، فهي مثل الميراث في قبول شهادة الواحدة في الربع، والاثنتين في النصف، والثلاث في ثلاثة أرباع، والأربع في الكل، كما هو المشهور، بل أرسله بعضهم إرسال المسلّمات، وعن السرائر وغيره الإجماع عليه.

ويدل عليه: رواية يحيى بن خالد، رجل مات وله أم ولد وقد جعل لها سيدها شيئاً في حياته ثم مات، قال: فكتب (عليه السلام): «لها ما آتاها سيدها في حياته معروف ذلك لها يقبل على

---

(١) المستدرك: ج٣ ص٢١١ الباب ١٩ من أبواب الشهادات ح١٣.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٨٣.

ذلك شهادة الرجل والمرأة والخدم غير المتهمين»[1].

وصحيحة ربعي، في شهادة امرأة حضرت امرأة توصي ليس معها رجل، فقال: «يجاز ربع ما أوصي بحساب شهادتها»[2].

وصحيحة محمد بن قيس: «قضى أمير المؤمنين (عليه السلام) في وصية لم يشهدها إلاّ امرأة، فقضى أن يجاز شهادة المرأة في ربع الوصية»[3].

وموثقة أبان: «في وصية لم يشهدها إلاّ امرأة فأجاز شهادة المرأة في ربع الوصية بحساب شهادتها»[4].

والرضوي: «وتجوز شهادة امرأة في ربع الوصية إذا لم يكن معها غيرها»[5].

ثم إن التعدي إلى النصف، وثلاثة الأرباع بالإجماع الذي ادعاه بعضهم، وهو مسلم في كلامهم، فلا مفصل في المسألة، بالإضافة إلى قوله (عليه السلام): «بحساب شهادتها»، إلى غير ذلك.

قال في الجواهر: (ولا تقبل عندنا شهادة الواحدة غير ذلك، نعم عن الكافي والغنية والإصباح ثبوت ربع الدية بشهادتها أيضاً، لخبري ابن قيس والحكم المتقدمين سابقاً، الذين لم يجمعا شرائط الحجية، فالأصل حينئذ وغيره بحاله) انتهى.

أقول: هذا بالإضافة إلى الروايات الحاصرة التي تقدم بعضها.

ثم لا يخفى أن تأمل المستند في شهادة المرأة غير القابلة في باب الولادة غير خال عن التأمل،

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٨ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٤٧.

(٢) الوسائل: ج١٣ ص٣٩٥ الباب ٢٢ من أبواب الشهادات ح١.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٩ الباب ٢٢ من أبواب الشهادات ح٣.

(٤) الوسائل: ج١٣ ص٢٦٩ الباب ٢٢ من أبواب الشهادات ح٢.

(٥) المستدرك: ج٣ ص٢١١ الباب ١٩ من أبواب الشهادات.

قال: (وهذه الأخبار كما تراها مخصوصة بالقابلة لصراحة بعضها في القابلة، ولا أقل من احتمال غيرها للقابلة أيضاً، ولا يمكن التمسك بعدم القول بالفصل، لتخصيص الشيخ في النهاية، والحلي في السرائر، والمحقق في النافع القابلة بالذكر، إلاّ أنه يمكن إثبات الحكم في غيرها بقوله: «على قدر شهادة امرأة واحدة»، وبقوله: «بقدر شهادة امرأة» في الموثقة والصحيحة[1]، فتأمل).

إذ لا وجه لذلك بعد إطلاق بعض الروايات والفتاوى.

وعليه فلا فرق بين شهادة الأم الوالدة وغيرها.

وتقبل شهادة المرأة الكافرة لأمثالها، أما هي للمسلمة ففيه نظر، لأنها غير عادلة ولا مرضية، وقد شرطنا في الروايات المتقدمة، اللهم إلاّ أن يقال: عادلة ومرضية في نفسها، لكنك قد عرف في مبحث العدالة عدم تحققها في غير المؤمن.

ثم هل يقوم الرجل الواحد مقام المرأة الواحدة أو مقام الاثنتين، أو لا يثبت بشهادته شيء، الأقرب الثاني، لأن الشارع في الآية والرواية جعله بمنزلتهما، وذلك ما يفهم منه قيامه مقامهما بالدلالة العرفية، كما عن العلامة الطباطبائي في مصابيحه.

هذا بالإضافة إلى أن ما يستفاد من الأدلة أن المرأة أجيزت شهادتها للتعذر، ولذا لا يشك أحد في أن العذرة تصح شهادة الرجال فيه مع أن النص دل على قبول شهادة النساء، وكذا تقبل شهادة الرجال في المساحقة، إلى غير ذلك.

خلافاً للمحكي عن القواعد والروضة والمسالك، فقالوا بأن الرجل الواحد كالمرأة الواحدة في قبول شهادته في الربع، وكأنه للفحوى بعد عدم الدليل

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٨ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٤٥.

على أنه بمنزلة امرأتين.

ولما اختاره الإيضاح والمستند والجواهر، حيث لم يثبتوا بشهادته شيئاً، واستندوا في ذلك بعدم معلومية العلة في الأصل، فمن أين الأولوية، ولحرمة القياس والاستحسان، ولعدم إحاطة العقل بمصالح الأحكام.

وفيه: إن الكلام في الفهم العرفي، فإنهم هم الذين ألقي إليهم الكلام، وجاء الكتاب والسنة بلغتهم، وقدر عقولهم.

وعلى هذا، فلو كان رجل وامرأتان ثبت الكل، ولو كان معه امرأة واحدة ثبت ثلاثة أرباع.

**((فروع))**

ولو اختلفت النسوة، فقال بعضهن: جاء حياً، وقال البعض: بل ميتاً، كان من تعارض الشهود.

ويصح الاعتماد على المسجلة في ضبط الصوت، فإنه يورث العلم العادي مع الأمن من التزوير.

ولو تعارض رجل والقابلة في الاستهلال، فهل يقدم الأول لوفور عقله ولأنه بمنزلة اثنتين أو الثاني، لأنها أهل الخبرة دونه، إذا لم يكن الرجل مولداً أيضاً، احتمالان، ولا يبعد التساقط، إذ لا دليل على الترجيح بهذه الأمور.

ومن الواضح أن الصوت من باب الطريق، فإذا ولد حياً ورث وإن لم يستهل، وشهادتها فيه كشهادتها في الصوت، فلا خصوصية للاستهلال.

**((هل يجوز للشاهد ترفيع النسبة لإيصال الحق))**

وهل يجوز للمرأة الواحدة أو الأكثر ترفيع النسبة في الوصية بما يساوي الواقع لدى التخفيض، مثلاً أوصى بأربعة دنانير، فتقول الواحدة: أوصى بستة عشر، أو تقول الاثنتان: بثمانية، وهكذا، لأنه من إيصال الحق إلى مستحقة، أو لا، لأنه كذب وتدليس.

قال في الجواهر: أقوهما العدم، وربما يؤيده أنه سئل الصادق (عليه السلام) في مرسل يونس، عن الرجل يكون له على الرجل حق فيجحد حقه ويحلف عليه،

إذ ليس له عليه شيء، وليس لصاحب الحق على حقه بينة، يجوز له إحياء حقه بشهادة الزور إذا خشي ذهاب حقه، قال: «لا يجوز ذلك لعلة التدليس»[1].

وقال في المستند: الظاهر العدم لكونه كذباً، ولا دليل على تجويزه هنا.

لكن في كشف اللثام: الأقوى الحل وإن حرم التزوير، لأنه إغراء بالقبيح، ولعله أراد ترجيح الأهم، فقوله: (وإن حرم) أراد بيان أنه حرام ذاتاً، وإن حل عرضاً، وجه الحلية أن الشهادة وضعت لإحقاق الحق وهذا حق.

ويؤيده جملة من الروايات:

كمرسل عثمان بن عيسى، قيل للصادق (عليه السلام): يكون للرجل من إخواني عندي شهادة، وليس كلها يجيزها القضاه عندنا، قال: «إذا علمت أنها حق فصححها بأي وجه حتى يصح له حقه»[2].

وخبر داود بن الحصين، إنه سمعه يقول: «إذا شهدت على شهادة فأردت أن تقيمها فغيرها كيف شئت ورتبها وصححها ما استطعت حتى يصح الشيء لصاحب الحق بعد أن لا تكون تشهد إلاّ بحق، فلا تزيد في نفس الحق ما ليس بحق، فإنما الشاهد يبطل الحق ويحق الحق، وبالشاهد يوجب الحق، وبالشاهد يعطى، وإن للشاهد في إقامة الشهادة بتصحيحها بكل ما يجد إليه السبيل من زيادة الألفاظ والمعاني والتغيير في الشهادة ما به يثبت الحق، أو يصححه ولا يؤخذ به زيادة على الحق، مثل أجر الصائم القائم المجاهد في سبيل الله»[3].

ومما يؤيده أيضاً، شهادة خزيمة لرسول الله (صلى الله عليه وآله).

وعليه

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٤٧ الباب ١٨ من أبواب الشهادات ح١.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٣١ الباب ٤ من أبواب الشهادات ح٣.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٣٠ الباب ٤ من أبواب الشهادات ح١.

فالأمر دائر بين إبطال الحق وبين الشهادة غير مطابقة للواقع، ولعل المرجح الثاني، إذ الشهادة طريق إلى الحق، فإذا لم تكن طريقاً بأن أدت الشهادة إلى غير حق سقطت الشهادة غير المؤدية، وجازت ما تؤدي إلى الحق.

وظاهر الجواهر الفرق بين الشهادة بغير الواقع لأجل إحياء الحق فلا يجوز، أو لأجل إزهاق الباطل فيجوز، قال: (نعم لا بأس بدفع الباطل عنه بباطل، وهذا هو الظاهر من صاحب الوسائل من عنوان بابه، حيث قال: عدم جواز إحياء الحق بشهادة الزور، وجواز دفع الضرر بها عن النفس وعن المؤمن وعن العرض) انتهى.

أقول: مع أنه لم يعرف الفرق بينهما، إن كليهما دفع ضرر، فإن جاز جاز في كليهما، وإلا لم يجز في كليهما.

ومن الفقهاء من رمى رواية يونس السابقة بالضعف[1]، لكن فيه إنها مروية في الكافي والفقيه والتهذيب، بالإضافة إلى حجتيها في نفسها، فاللازم إما حملها على التقية، أو على الكراهة، كما لا يبعد، لأن في بعض نسخها مكان (التدليس): (التدنيس).

أما بعض المحامل الأخر الواردة في هامش الوسائل المطبوعة حديثاً فلا يخفى ما فيه.

وكيف كان، فمما يدل على الجواز ما رواه الكافي والتهذيب، عن الحكم أبي عقيلة، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إن خصماً يستكثر على شهود الزور وقد كرهت مكافاته مع أني لا لأدري يصلح لي ذلك أم لا، فقال (عليه السلام): «أما بلغك عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه كان يقول: لا توسروا أنفسكم وأموالكم

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٤٧ الباب ١٨ من أبواب الشهادات ح١.

بشهادات الزور، فما على امرء من وكف في دينه، ولا مأثم من ربه أن يدفع ذلك عنه، كما أنه لو دفع بشهادته عن فرج حرام أو سفك دم حرام كان ذلك خيراً له»[1].

وعن المفضل بن عمر، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، في كتابه إليه قال: «وأما ما ذكرت أنهم يستحلون الشهادات بعضهم لبعض على غيرهم، فإن ذلك لا يجوز ولا يحل، وليس هو على ما تأولوا إلاّ لقول الله عز وجل»[2]، وذكر حكم الوصية.

ثم قال: «وكان رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقضي بشهادة رجل واحد مع يمين المدعي، ولا يبطل حق مسلم، ولا يرد شهادة مؤمن، فإذا أخذ يمين المدعي وشهادة الرجل الواحد قضى له بحقه، وليس يعمل بهذا، فإذا كان لرجل مسلم قِبَل آخر حق فجحده ولم يكن له شاهد غير واحد، فهو إذا رفعه إلى بعض ولاة الجور أبطل حقه، ولم يقضوا فيه بقضاء رسول الله (صلى الله عليه وآله)، كان في الحق أن لا يبطل حق رجل مسلم فيستخرج الله على يديه حق رجل مسلم، ويأجره الله عز وجل ويحيي عدلاً كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) يعمل به».

وروى الغوالي، بسنده إلى العالم (عليه السلام)، إنه قال: «من شهد على مؤمن بما يثلمه أو يثلم ماله أو مروته سماه الله كاذباً وإن كان صادقاً، ومن شهد لمؤمن لما يحيي به ماله أو يعينه على عدوه أو يحفظ دمه سماه الله صادقاً وإن كان كاذباً»[3].

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٤٧ الباب ١٨ من أبواب الشهادات ح٢.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٤٨ الباب ١٨ من أبواب الشهادات ح٣.

(٣) المستدرك: ج٣ ص٢١٠ الباب ١٤ من أبواب الشهادات ح٣.

أقول: قد تقدم في بعض المسائل السابقة، أن الكذب يصطلح عليه بما يخالف الواقع، أو يخالف الاعتقاد كما في آية المنافق، أو يخالف المصلحة كما في آية من قذف، قال: ﴿فأولئك عند الله هم الكاذبون﴾[1]، أو يخالف الخبر المطوي في الإنشاء، كما إذا سأل السائل، فإنه يقال يكذب، ويعلل بأنه ليس بفقير، إلى غير ذلك.

ويؤيد الحل، بعض الروايات الواردة في باب عدم جواز إقامة الشهادة على المعسر مع خوف ظلم الغريم له، فراجع الوسائل[2] وغيره، فإن كلاً من الكذب وعدم إقامة الشهادة محرمان، فإذا حل الثاني للمصلحة حل الأول كذلك.

ثم لو قلنا بالحرمة وكذبت، فالظاهر أن المال لا يكون حراماً.

قال في المستند: (نعم لو كذبت لم تضمن قدر الوصية للأصل)، ومراده بالأصل كون المال له، لا الأصل العلمي كما هو واضح.

ثم قال: (ولو كذبت فلو علم به الحاكم ردت شهادتها في الزائد عن الوصية، وحكم بربع ما أوصى، وإن لم يعلم يحكم بالربع)، والظاهر أن قوله يحكم بالربع، أي بربع ما شهد الذي هو بقدر كل الوصية.

ثم إن الحاكم إنما يأخذ بشهادتها إذ علم كذبها، فيما إذا كان الكذب لا ينافي عدالتها، لأن رأيها أو رأي مقلدها جواز هذا الكذب، وإلا سقطت شهادتها كما هو واضح.

ولو علم الموصى له بأنها كذبت، فهل يجوز أخذ كل المال أو ربعه، الظاهر أنه إن وثق بها أخذ كل المال، وإلاّ ربعه، إذ كيف يأخذ الثلاثة الأرباع الأخر

---

(١) سورة النور: الآية ١٣.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٤٩ الباب ١٩ من أبواب الشهادات.

والحال أنه لا دليل على خروج ذلك من ملك الورثة إلى ملك المشهود له، والله العالم.

ولو شهدت الخنثى المشكل في الوصية والاستهلال، ففي الجواهر ثبت الربع، بناءً على ثبوته بالرجل، وإلا لم يثبت بشهادتها شيء.

أقول: وذلك لاحتمال رجوليته كما هو واضح، لكن هذا بناءً على مبناهم في الخنثى المشكل، خلافاً لما لم نستعبده من حقها في جعل نفسها رجلاً أو امرأةً، أو حقها في استخراج حالها بالقرعة.

ولو أقر الميت حال حياته بشيء لشخص من دين أو عين، واكتفى بالإقرار فهو ليس وصية، كذا في المستند وهو كذلك، ومنه لو قال: اجعلوا فلاناً كابني في إعطائه المال، فإنه يعطى له ربع ما أوصى إذا لم يكن أزيد من الثلث.

ولو أوصى بعين لا يمكن تقسيمه كعبد، أو يمكن بضرر كزوج خف، يشترك فيه الموصى له بقدر ما ثبت له من الربع وغيره، كما في المستند بالنسبة إلى الثاني.

ولو أوصى بما لا ربع له، كنقل نعشه إلى أحد المشاهد، لم يثبت فيه شيء إذ لا ربع له.

قال في المستند: ولا يرجع إلى الأجرة، لعدم كونها موصى بها، ويحتمل الرجوع إليها لأن الوصية بالنقل يستلزم الوصية بها فيعمل في الربع ونحوه بما يعمل به في الوصية بما لا يفي بعمل ما أوصى به، فيرجع إلى الورثة على الأظهر.

ونحوه لو أوصى ببناء قنطرة أو رباط أو مسجد على نحو معين، واحتمال الرجوع إلى الأجرة هنا أظهر.

أقول: وقوله: (على نحو معين) لأنه إذا كان غير معين وكان بالإمكان بناء

قنطرة ونحوها بالربع تعين ذلك.

ومما تقدم يعلم أنه لو أوصى بإعطاء صلاة أو صيام أو حج أو قراءة قرآن أو ما أشبه، فإن أمكن إعطاء ربعه، كأربع صلوات وصيام أربعة أيام وكل القرآن أعطي ربعه، وإلاّ كان كالوصية بما لا ربع له.

والرجوع إلى الأجرة هنا وفي المسألة المتقدمة إنما هو لأجل كونه مركوزاً في أذهان الموصين، كما ذكروا مثله في الوقف، حيث تعذر مصرفه.

ومما تقدم ظهر حال ما إذا أوصى تزويج عبده مثلاً، حيث لا ربع له.

وإذا اجتمع في شيء حقان كان لكل حكمه، فلو شهد على السرقة مثلاً رجل وامرأتان ثبت المال دون القطع، كذا في الجواهر، وقد ذكرنا مثل المسألة في القضاء والحدود.

ولو شهد رجل وامرأتان بالنكاح ولم نقل بصحة شهادتهما لم يثبت المهر أيضاً، إذ لا وجه له بعد عدم ثبوت النكاح، لكن في محكي التحرير ثبت المال دون النكاح، وعلق عليه الجواهر بقوله: وهو كما ترى لا يخلو من بعد، فهو كما إذا شهدوا بالوقف، حيث لا وجه لثبوت المال دون الوقف إن قيل لا يثبت الوقف بهم.

ولو شكت المرأة أنه قال: اعطوه في حياتي، أو بعد موتي، لم يكن من الوصية التي يثبت بها الربع، ويحتمل إعطاؤه الثمن لقاعدة العدل، وإن كان فيه نظر.

**((اشتراط أربع نساء))**

وكل موضع يقبل فيه شهادة النساء لا يثبت بأقل من أربع.

قال في الجواهر: كما هو المشهور للأصل، بل يمكن دعوى القطع به من الكتاب والسنة أن المرأتين تقومان مقام الرجل في الشهادة، وهو ظاهر قوله تعالى: ﴿أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾، خلافاً للمحكي عن المفيد، فأفتى بقبول شهادة امرأتين مسلمتين مستورتين فيما لا تراه الرجال كالعذرة وعيوب

النساء والنفاس والحيض والاستهلال والولادة والرضاع، وإذا لم يوجد على ذلك إلاّ شهادة امرأة واحدة مأمونة قبلت شهادتها فيه.

ونحوه عن المراسم وعن الناصريات قبول شهادة المرأة الواحدة في الرضاع، وعن أبي الصلاح قبول شهادتهما منفردتين فيما لا يعاينه الرجال من أحوالهن.

وعن متاجر التحرير لو اشترى جارية على أنها بكر، فقال المشتري إنها ثيب، أمر النساء بالنظر إليها ويقبل قول امرأة.

واستدلوا لذلك بالإجماع الذي ادعاه السيد ما قاله، وبتنزيه النكاح عن الشبهة في الشهادة بالرضاع، وبالنبوي (صلى الله عليه وآله): «دعها كيف وقد شهدت بالرضاع»، وبما فعله علي (عليه السلام) من إرسال شخص واحد لتفتيش الخنثى كما تقدم في كتاب القضاء.

وبجملة من الروايات المتقدمة الدالة على قبول شهادة القابلة في الاستهلال، والمرأة الواحدة في الوصية وفي الميراث.

وفي الكل نظر، إذ الإجماع مقطوع العدم، وتنزيه النكاح منقوض:

أولاً: بما إذا نكح ثم شهدت، حيث إن فكها والتزويج بآخر أيضاً خلاف تنزيه النكاح.

وثانياً: بأنه لو كان كذلك لزوم قبول الرجل الواحد والمرأة الواحدة في كل موارد النكاح، ولا يقول به.

والنبوي ضعيف، وحكم علي (عليه السلام) كان من جهة الاطمينان، والمتيقن من الروايات ما كان لإثبات ربع الميراث وربع الوصية حتى رواية قبول القابلة في الاستهلال، لا لترتب كل الآثار.

ويؤيد اشتراط الاربعة بالإضافة إلى الآية الكريمة، ما ورد من الروايات من

قبول شهادة ثلاثة رجال وامرأتين في الرجم، بل أشار إلى ما ذكرناه صحيحة عمر بن يزيد، فشهدت المرأة التي قبلتها أنه استهل وصاح حين وقع إلى الأرض ثم مات، قال (عليه السلام): «على الإمام أن يجيز شهادتها في ربع ميراث الغلام»[1]، إلى غير ذلك.

**((فروع))**

ثم لو اختلف العرف في عيب أنه من الظاهرة أو الباطنة، فالأصل عدم قبول شهادة النساء، لأنه لم يعلم خروجه، والظاهر أن العيب في الوجه والكفين ليس من ذلك.

قال في المسالك: واحترز بالباطنة عن مثل العرج والجذام في الوجه، وإن كانت حرة، لأنه ليس من العورة.

ثم إنه لا فرق في قبول شهادة النساء بين بعد المشهود عليه كالحيض ثلاث مرات في شهر واحد، وعدم بعده لإطلاق الأدلة، ولخصوص ما رواه السكوني، عن جعفر، عن أبيه (عليهما السلام)، إن أمير المؤمنين (عليه السلام)، قال في امرأة ادعت أنها حاضت ثلاث حيض في شهر واحد، فقال: «كلفوا نسوة من بطانتها أن حيضها كان فيما مضى على ما ادعت، فإن شهدن صدقت، وإلاّ فهي كاذبة»[2].

وكيف كان، فقد ظهر مما تقدم لزوم حمل رواية عبيد بن زرارة على التقية، أو على بعض المحامل الأخر، فقد روى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «تجوز شهادة المرأة في الشيء الذي ليس بكثير في الأمر الدون، ولا تجوز في الكثير»[3].

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٥٩ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٦.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٦ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٣٧.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٢ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٢٢.

((**الطلاق والشاهدان**))

(**مسألة ١**): قد ذكر في كتاب الطلاق احتياجه إلى شاهدين، وبدونه لا يصح الطلاق.

كما ذكر في كتاب النكاح والبيع والدين وفي مسألة الرجعة استحباب الإشهاد فيها، قال سبحانه: ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم﴾.

وقال سبحانه في باب الدين: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾[(١)]، وهما محمولتان على الاستحباب، للنص والإجماع والسيرة.

ولا تشترط الشهادة في شيء من سائر العقود والايقاعات، بلا خلاف ولا إشكال إلاّ من نادر، وحيث ذكرت هذه المسائل في أبوابها لا حاجة إلى تكرارها هنا.

نعم، لا يبعد استحباب الإشهاد في كل الأبواب إذا كان محتمل الإنكار والاختلاف، لقوله (صلى الله عليه وآله): «رحم الله امرئ عمل عملاً فأتقنه»[(٢)].

ثم إن قد تقدم في كتاب القضاء أن حكم الحاكم ينفذ باطناً وظاهراً، إذا حكم بعد الشهادة التي هي حق، وينفذ ظاهراً لا باطناً إذا كانت الشهادة بغير حق فحكم على طبقها.

وقد ورد في الحديث: إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: «إنما أنا بشر وأنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض، وإنما أقضي على نحو ما أسمع منه، فمن قضيت له من حق أخيه بشيء فلا يأخذ به فإنما أقطع له قطعة من نار»[(٣)].

رواه المسالك وقال: أخرجه أصحاب السنن السبعة.

---

(١) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

(٢) الوسائل: ج٣ ص٨٨٣ الباب ٦٠ ح١.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص١٧٠ الباب ٢ من أبواب كيفية الحكم ح٣ من كتاب القضاء.

ولو صح ذلك عنه (صلى الله عليه وآله) فحمله التعليم، أو أن الحكم حسب البينة واليمين وسائر الموازين، لاطراد باب القضاء أهم من الحكم بالعلم المخالف للموازين، أو عدم الحكم وترك الأمر بين المتنازعين محل المشاجرة.

نعم قد ورد في بعض الروايات التي ذكرناها في كتاب القضاء أن اليمين تذهب بالحق، وإن كانت مخالفة للواقع بالنسبة إلى من حلف له، لا بالنسبة إلى من حلف أو ثالث، إذ الواقع لا يتغير مما عليه إلاّ إذا كان دليل خاص، كما في باب اللعان، حيث تنقطع الصلة بين الزوجين باللعان فهو كالطلاق، وإن كان كلام الزوج واقعاً، فقد لاحظ الشارع أهم الأمرين، ولذا حكم على طبقه.

قال في الشرائع: (ولا يستبيح المشهود له ما حكم له إلاّ مع العلم بصحة الشهادة أو الجهل بحالها)، ومراده مثل ما إذا شهد شاهدان أن المال له، أو المرأة زوجته، أو الوالد له، فإنه يجوز له الأخذ بالشاهدين وإن جهل الواقع، لأن الشهادة طريق شرعي ما لم يعلم فساده، كما علله بذلك في الجواهر.

ثم قال: نعم لو توقف الثبوت بهما على يمين، كما إذا كان المشهود عليه بدين ميتاً لم يجز له الحلف بشهادتهما، بناءً على اعتبار العلم فيه حساً لا شرعاً.

ولا يخفى أن ذلك ليس خاصاً بحكم الحاكم تبعاً للشهادة، بل هو حكمه إذا حكم تبعاً لليمين أو لعلمه أو لقاعدة العدل أو القرعة أو غيرها، لأن هذه طرق لا أنها تثبت الواقع، فهي طرق لمن جهل الواقع، لا عند من علم بها، سواء علم تفصيلاً أو إجمالاً.

فقد يعلم الثالث أن ما أخذه المدعي بالشهود حق المنكر، وقد يعلم أنه ليس حقاً للمدعي، ولا يعلم أنه حق من، أو يعلم أنه حق المنكر أو أخيه مثلاً، بل وكذلك إذا صالح المنكر مع المدعي بما كان أحدهما

مجبوراً، حيث كان الصلح صورياً.

مثلاً: ادعى زيد دار عمرو كذباً، فاضطر عمرو إلى أن يصالحه بمائة دينار دفعاً لشره، فإن المال حرام على زيد، إذ ليس الصلح باختياره، وإنما استسلم له ترجيحاً لأهون الشرين، إلى غير ذلك من الموارد.

((**حضور الشاهد للتحمل**))

(**مسألة ٢**): إذ دعي من له أهلية التحمل للشهادة، مع عدم ضرر عليه أو على غيره مما يرفع الحكم أو حرج أو ما أشبه، وجب عليه الحضور للتحمل، كما ذكره غير واحد، بل أرسله بعضهم إرسال المسلّمات.

وفي الجواهر: إنه المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة، خلافاً لابن إدريس حيث لم يوجبه، كما نقله هو والرياض عنه، ونسبه الشرائع إلى القيل.

أما دليل القائل بعدم الوجوب، فهو الأصل، وكون «الناس مسلطون على أنفسهم»[١].

وفيه: إنه إنما يدل إذا لم تكن أدلة خاصة على الوجوب، والمفروض وجودها مثل قوله سبحانه: ﴿ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا﴾[٢]، بناءً على إرادة دعوتهم إلى التحمل، وتسميتهم بالشهداء مجاز بالمشارفة.

ومثل متواتر الروايات، فعن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، في قوله تعالى: ﴿ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا﴾، قال (عليه السلام): «قبل الشهادة»، وقوله: ﴿من يكتمها فإنه آثم قلبه﴾، قال (عليه السلام): «بعد الشهادة»[٣].

وروى أبو الصالح، عن الصادق (عليه السلام)، في قوله تعالى: ﴿ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا﴾ قال: «لا ينبغي لأحد إذا دعي إلى شهادة ليشهد عليها أن يقول: لا أشهد لكم عليها»[٤].

ونحوه رواية سماعة عنه (عليه السلام)[٥].

---

(١) بحار الانوار: ج٢ ص٢٧٣.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٢٥ الباب ١ من أبواب الشهادات ح١.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص٢٢٥ الباب ١ من أبواب الشهادات ح٢.

(٥) الوسائل: ج١٨ ص٢٢٦ الباب ١ من أبواب الشهادات ح٥.

وعن جراح المدائني، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «إذا دعيت إلى الشهادة فأجب»[1].

وعن الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام) مثله، وقال: «فذلك قبل الكتاب»[2].

وعن داود بن سرحان، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «لا يأب الشاهد أن يجيب حين يدعى قبل الكتاب»[3].

وعن محمد بن فضيل، عن أبي الحسن (عليه السلام)، في قول الله عز وجل: ﴿ويأب الشهداء إذا ما دعوا﴾، فقال (عليه السلام): «إذا دعاك الرجل لتشهد له على دين أو حق لم ينبغ لك أن تقاعس عنها»[4].

وعنه، قال: قال العبد الصالح (عليه السلام): «لا ينبغي للذي يدعى إلى الشهادة أن يتقاعس عنها»[5].

وعن يزيد بن أسامة، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، في قوله تعالى: ﴿ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا﴾، قال: «لا ينبغي لأحد إذا ما دعي إلى الشهادة ليشهد عليها أن يقول: لا أشهد لكم»[6].

وفي خبر الدعائم، عن الصادق (عليه السلام): «وإذا دعيت إلى الشهادة فأجب»[7].

إلى غيرها من الروايات.

هذا ولكن ربما يقال: إن الأصل عدم الوجوب بعد عدم دلالة الآية والروايات

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٢٥ الباب ١ من أبواب الشهادات ح٣.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٢٥ الباب ١ من أبواب الشهادات ح٤.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٢٦ الباب ١ من أبواب الشهادات ح٦.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص٢٢٦ الباب ١ من أبواب الشهادات ح٧.

(٥) الوسائل: ج١٨ ص٢٢٦ الباب ١ من أبواب الشهادات ح٩.

(٦) الوسائل: ج١٨ ص٢٢٧ الباب ١ من أبواب الشهادات ح١٠.

(٧) المستدرك: ج٣ ص٢٠٨ ح٥.

من جهة اشتمال الآية على كثير من المستحبات مما يصرف ظاهرها عن الوجوب، والروايات بين ما لا دلالة فيها على أنها في باب التحمل، لاحتمال بعضها أنها في باب الأداء، وبين ما لا دلالة فيها على وجوب التحمل للاشتمال على لفظ (لا ينبغي) ونحوه.

ولذا قال في الجواهر: فالإنصاف عدم خلو القول بعدم وجوبه، وأنه مستحب بل تركه مكروه من قوة.

ويؤيده المروي عن العسكري (عليه السلام) في تفسيره، عن أمير المؤمنين (عليه السلام)، في قوله تعالى: ﴿ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا﴾ قال: «من كان في عنقه شهادة فلا يأب إذا ما دعي لإقامتها وليقمها ولينصح فيها ولا تأخذه فيها لومة لائم وليأمر بالمعروف ولينه عن المنكر»[1].

نعم، لا ينبغي الإشكال في وجوب التحمل إذا كانت هناك ضرورة شرعية، لكنه خارج عن محل البحث.

ومنه يعلم أن استدلال كشف اللثام على الوجوب بتوقف كثير من الأمور التي بها نظام العالم عليها، فلو أهملت اختلت، خارج من مصب النزاع بين الفريقين.

ثم إن المستند استدل بدليل آخر على وجوب التحمل، قال: ويدل على هذا القول أيضاً، أمر الله سبحانه بالإشهاد في الآية[2]، وأخبر عنه في الأخبار، كما في روايتي عمار وعمران ابني أبي عاصم: «إن أربعة لا تستجاب لهم

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٢٨ الباب ٢ من أبواب الشهادات ح٧.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

دعوة: أحدهم رجل كان له مال فأدانه بغير بينة، فيقول الله عز وجل: ألم آمرك بالشهادة»[1].

وهو لا يستقيم بدون إيجاب التحمل أيضاً، قال:

(وأما صحيحة القداح: جاء رجل من الأنصار إلى النبي (صلى الله عليه وآله) فقال: يا رسول الله أحب أن تشهد لي على نخل نحلتها ابني، قال: «ما لك ولد سواه»، قال: نعم، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «نحلتهم كما نحلته»، قال: لا، قال (صلى الله عليه وآله): «فإنا معاشر الأنبياء لا نشهد على حيف»[2].

فإن المراد بالحيف ليس الحرام، وإلا حكم رسول الله (صلى الله عليه وآله) ببطلان نحلته، بل خلاف الأولى. ولا يجوز ترك الواجب لذلك، وليس ذلك أيضاً من الخصائص فلا ينافي المختار، لأنه ما دعى الرسول (صلى الله عليه وآله) بل قال: أحب)، انتهى.

ويرد على استدلاله بالآية ما تقدم من أن قرائن الاستحباب تمنع عن الحمل على الوجوب، بل المستفاد منها ظاهراً أنه للإرشاد، وبالرواية أن الظاهر منها الاستحباب أيضاً، لإردافه بمن يدعو للتخلص من زوجته، وقد جعل الله له طريقاً إلى طلاقها، والصحيحة ظاهرها أنه طلب لكنه بلفظ متأدب، إذ لا يقال للكبير تعال وما أشبه، إذا كان الداعي مؤدباً يعرف الموازين.

ثم إن قلنا بوجوب تحمل الشهادة ينبغي استثناء ما إذا كان لم يقدر على أدائها، أو كان في تحملها ضرر أو عسر مرفوع أو ما أشبه ذلك.

ويدل على الثاني إطلاقات أدلتهما بعد كونها حاكمة على الأدلة الأولية،

---

(١) الوسائل: ج١٣ ص٩٣ الباب ١٠ من أبواب الدين والقرض ح١.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٣٠٦ الباب ٥٥ من أبواب الشهادات ح١.

كما يدل على الأول أن المستفاد من الأدلة أن التحمل إنما يجب للأداء، فإذا لم يقدر على الأداء لم تكن الفائدة فلا وجوب، كما إذا كان يريد السفر، أو كان واحداً فيما يحتاج إلى اثنين، أو ثالثاً فيما يحتاج إلى الأربعة، بل أو كان الأفضل الستر كما ذكروا في باب الشهود على الزنا ونحوه.

ويؤيده ما روي من عدم التحمل، فقد روى الصدوق إنه قيل للصادق (عليه السلام): إن شريكاً يرد شهادتنا، فقال: «لا تذلوا أنفسكم»[1].

أما ما قاله الصدوق (رحمه الله) ليس يريد بذلك النهي من إقامتها، لأن إقامة الشهادة واجبة، إنما يعني بها تحملها، يقول: لا تتحملوا الشهادة فتذلوا أنفسكم بإقامتها عند من يردها.

ففيه: إنه إذا لم تكن شهادة فأية فائدة في التحمل، اللهم إلاّ إذا كان للتحمل فائدة أخرى.

وكيف كان، فإذا قيل بالوجوب فهل الوجوب عيني أو كفائي، قولان:

الأول: حكي عن المفيد والحلبي والقاضي والديلمي وابن زهرة.

والثاني: عن الشيخ في المبسوط والنهاية والإسكافي والفاضلين والفخري والشهيدين والصيمري وغيرهم من المتأخرين، بل في المستند إطباق المتأخرين عليه، وفي الجواهر عند المتأخرين كافة.

استدل للأول: بإطلاق الأدلة المنصرفة إلى العينية، لأن ظاهر الأمر كونه واجباً عينياً تعيينياً.

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٣٠٤ الباب ٥٣ من أبواب الشهادات ح٢.

وللثاني: بالأصل وبأنه لا أولوية بذلك من الإقامة التي استفاضت الإجماعات على كونها واجبة كفاية، وهذا هو الأقرب، ويؤيده الدليل السابق الذي استدل به كاشف اللثام، لوضوح أنه ليس من الواجبات التعبدية، بل التوصلية التي تودى بالكفائية، بل ذلك أكثر ملائمة لقاعدة تسلط الناس على أنفسهم[1].

وبذلك يظهر الإشكال في إيراد الجواهر على الكفائية بقوله: (ضرورة انقطاع الأصل بظهور الأدلة كتاباً وسنةً في العينية، ولا قرينة على إرادة الكفائية) إلى آخر كلامه.

ثم لو قلنا بأن التحمل واجب، فالظاهر أن مخالفته صغيرة لا كبيرة، لعدم الدليل على كونها كبيرة، فلا تسقط بذلك العدالة، وإذا لم يتحمل وتضرر الداعي فلا ينبغي الإشكال في أن ضرره ليس على الآبي عن التحمل للأصل وغيره وإن وجب عليه عيناً.

وهل يقول القائل بوجوب التحمل كفايةً أو عيناً بوجوبه في مثل الطلاق، فإذا أراد أن يطلق زوجته ودعي إلى التحمل وجبت إجابته، احتمالان، أما إذا دعي إلى التحمل لأجل النكاح فأظهر أنه لا يجب.

وكيف كان، فالواجب إنما هو على الأهل ولو عند الأداء، بأن كان حالاً فاسقاً، أما غيره فلا دليل على الوجوب عليه كما هو واضح.

ومنه يعلم أن قول الجواهر: قد يؤيد ندب القبول إذا دعي إلى التحمل لا وجوبه، أنه على القول بالوجوب يتجه التزامه على كل من دعي إليه، وإن لم يكن له أهلية التحمل لفسق مثلاً، لإطلاق الأدلة ولاحتمال الفائدة بتحصيل الشياع وتجدد لعدالة) انتهى.

---

(١) راجع البحار: ج٢ ص٢٧٣.

غير ظاهر الوجه، إذ لا إطلاق للأدلة بالنسبة إلى غير الأهل الذي سيبقى غير أهل، أما من سيكون أهلاً بالعدالة ونحوها فالإطلاق لا بأس به بالنسبة إليه.

ثم إنه لا دليل على إيجاب جعل نفسه أهلاً من هذه الجهة، وإن وجب تأهيل نفسه من جهة ترك المنكر إذا كانت العدالة تحصل بترك المنكر، أما إذا كانت العدالة ملكة زائدة من ترك المحرم، أو كانت بإضافة المروة وقلنا لا دليل على وجوب إنصاف الإنسان بالمروة فلا دليل على وجوبهما.

وكيف كان، فقول الجواهر ليس من مؤيدات الندب، كما أن جعله من المؤيدات استبعاد التزام الوجوب بدعوى المائة والمائتين، غير ظاهر، لوضوح أن ظاهر النص والفتوى عند من يدعي الوجوب العدد اللازم في الأداء.

وكيف كان، فالظاهر أن من أطلق وجوب التحمل إنما أراد من له الأهلية في المستقبل، سواء كان له أهلية حالاً أم لا، فجعل المستند من أطلق في قبال الشيخ وغيره ممن قال بالوجوب على من له أهلية الشهادة ليس على ما ينبغي.

ثم إذا تحمل الإنسان الشهادة، فالظاهر وجوب حفظها ليؤديها إذا طلبت منه، فيما كان اللازم الأداء عليه، وذلك لفهم العرف من الوجوب أنه لأجل الأداء، فقول المستند: (الظاهر أنه لا يجب في التحمل حفظ المشهود به عن النيسان بكتابة ونحوها للأصل، وأصالة عدم النسيان، واحتماله مع الكتابة أيضاً) غير ظاهر الوجه، إذ لا أصل بعد الدليل، وأصالة عدم النسيان لا تكفي في من كان معرضاً له، لأنه كما يحرم تضييع الحق كذلك ما كان معرضاً لتضييع الحق.

ولذا لا يجوز جعل الأمانة في معرض التضييع، فإن ما دل على حرمة تضييع الحق دال على ذلك بالفهم العرفي، مثل ما ذكروا في أن دليل حرمة الإضرار

دال على حرمة فعل ما يخاف منه الإضرار في باب الطهارة والصوم وغيرهما، واحتمال النسيان مع الكتابة غير تام، إذ مع الكتابة ونحوها ليس الأمر تضييعاً أو معرضاً له.

ثم إنه على تقدير وجوب تحمل الشهادة يجب في التحمل أن يعرف الخصوصيات التي لها مدخلية في الأداء، كمعرفة الشخص، سواء كانت الشهادة له أو عليه، والزمان والمكان إذا كان لهما مدخلية، مثل كون الإيجار والدين في أول رمضان حيث إن لذلك مدخلية لوقت الانقضاء، إلى غير ذلك، ككون الطلاق خلعاً أو ثلاثاً، وكون النكاح دائماً أو متعةً، إلى غير ذلك، وكذلك حدود المكان الذي اشتراه أو غصبه.

ولذا الذي ذكرناه، قال في المستند: (يجب في تحمل الشهادة لشخص أو عليه أن يعرفه) إلى آخر كلامه.

ثم قد لا تكون الشهادة لشخص أو عليه، والحال فيه كذلك إذا وجب التحمل كما في الشهادة لحدود مسجد وزمان رؤية الهلال وغير ذلك.

**((وجوب أداء الشهادة))**

**(مسألة ٣)**: لا إشكال ولا خلاف في وجوب أداء الشهادة عند طلبها، أو عند تطلب الأمر ذلك وإن لم يكن في الأمر طالب، إذا لم يكن في الأداء محذور في الجملة.

وفي كشف اللثام الأداء واجب إجماعاً.

وفي المستند: من تحمل الشهادة فإما أن يكون بالاستدعاء، أي التماس صاحب الحق للتحمل، أو بدونه، فإن كان بالاستدعاء يجب عليه الأداء حين طلبه إجماعاً قطعياً، بل ضرورة وحكاية الإجماع عليه مستفيضة، وفي الجواهر لا خلاف في وجوب الأداء بل الإجماع بقسميه عليه.

ثم إن إيجابهم الأداء إذا كان بالاستدعاء، كما سيأتي وتقدم، إنما يراد به الأعم من المستدعي، كما إذا مات المستدعي وطلب الأداء الورثة، وذلك لإطلاق أدلة وجوب الأداء، خرج منه ما لم يستدع للتحمل ويبقى الباقي بإطلاقه تحت إطلاق أدلة وجوب الأداء.

وكيف كان، فيدل على وجوب الأداء بالإضافة إلى الإجماع الذي تقدم:

الكتاب، كقوله سبحانه: ﴿ومن يكتمها فإنه آثم قلبه﴾[1]، والكتمان لا يحتاج إلى قصده، بل عدم الأداء كتمان عرفاً، مثل من كتم علماً ومن كتم مالاً إلى غير ذلك، ونسبة الإثم إلى القلب لأنه المصدر الأولي، ولعله لإفادة أن العذاب يتوجه إليه كما قال: ﴿نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة﴾[2]، وفي ذلك تهويل لفاعل الكتمان، كما أنه حقيقة.

فقد دلت الآيات والروايات على أن كل مركز معصية يعذب بنفسه، كما ورد في دق مسمار النار في عين الناظر لغير مَحْرم، وصب الأنك في أذن سامع الغناء،

(١) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

(٢) سورة الهمزة: الآية ٦.

وأن الله يعذب اللسان، وأن أيادي الناكثين في مكان خاص من النار، إلى غير ذلك.

والسنة المتواترة، ففي صحيح هشام بن سالم، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، في قول الله عز وجل: ﴿ومن يكتمها فإنه آثم قلبه﴾، قال علي (عليه السلام): «بعد الشهادة»[1].

وفي رواية الكافي والفقيه والتهذيب وغيرهم، عن جابر، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «من كتم شهادة، أو شهد بها ليهدر بها دم امرئ مسلم، أو ليزوي بها مال امرئ مسلم، جاء يوم القيامة ولوجهه ظلمة مد البصر، وفي وجهه كدوح تعرفه الخلائق باسمه ونسبه، ومن شهد شهادة حق ليحي بها حق امرئ مسلم، أتى يوم القيامة ولوجهه نور مد البصر، تعرفه الخلائق باسمه ونسبه»، ثم قال أبو جعفر (عليه السلام): «ألا ترى أن الله عز وجل يقول: ﴿وأقيموا الشهادة لله﴾[2]».

وفي الفقيه بعد هذه الرواية قال: وقال (عليه السلام) في قول الله عز وجل: ﴿ومن يكتمها فإنه آثم قلبه﴾ قال: «كافر»[3].

وفي الفقيه، عن الحسين بن زيد، عن الصادق (عليه السلام)، عن آبائه (عليهم السلام)، عن النبي (صلى الله عليه وآله) في حديث المناهي: «إنه نهى عن كتمان الشهادة، وقال: من كتمها أطعمه الله لحمه على رؤوس الخلائق، وهو قول الله عز وجل: ﴿ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه﴾[4]»[5].

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٢٧ الباب ٢ من أبواب الشهادات ح١.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٢٧ الباب ٢١ من أبواب الشهادات ح٢.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٢٨ الباب ٢ من أبواب الشهادات ح٣.

(٤) سورة البقرة ٤٢.

(٥) الوسائل: ج١٨ ص٢٢٨ الباب ٢ من أبواب الشهادات ح٤.

وعن يزيد بن سليط، عن أبي الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام)، في حديث النص على الرضا (عليه السلام)، إنه قال: «وإن سألت الشهادة فأدها، فإن الله يقول: ﴿إن الله يأ مركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾[1]، وقال: ﴿ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله﴾[2]»[3].

وعن عقاب الأعمال في حديث، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: «ومن رجع عن شهادة أو كتمها، أطعمه الله لحمه على رؤوس الخلائق ويدخل النار وهو يلوك بلسانه»[4].

وعن العسكري (عليه السلام) في تفسيره، قال في قوله سبحانه: ﴿ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا﴾: «نزلت في من إذا دعي لسماع الشهادة أبى، ونزلت في من امتنع عن أداء الشهادة إذا كانت عنده، ﴿ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه﴾ يعني كافر قلبه»[5].

وعن دعائم الإسلام، عن الصادق (عليه السلام)، في حديث قال: «وأما إذا شهدت فدعيت فلا يحل لك أن تتخلف عن ذلك، وذلك قوله عز وجل: ﴿ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه﴾[6]»[7].

وعن العياشي، عن هشام، عن الصادق (عليه السلام)، قلت: ﴿لا تكتموا الشهادة﴾[8]، قال: «بعد الشهادة»[9].

---

(١) سورة النساء: الآية ٥٨.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٤٠.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٢٨ ح٥.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص٢٢٨ ح٦.

(٥) الوسائل: ج١٨ ص٢٢٩ الباب ٢ من الشهادات ح٨.

(٦) سورة البقرة: الآية ٢٨٣.

(٧) المستدرك الباب ٢ من أبواب الشهادات ج٣ ص٢٠٨ ح٤.

(٨) سورة البقرة: الآية ٢٨٣.

(٩) المستدرك الباب ٢ من أبواب الشهادات ج٣ ص٢٠٨ ح٥.

ثم إن المشهور شهرة عظيمة، بل عن الخلاف نفي الخلاف فيه، كون الأداء واجباً كفائياً، بل في الجواهر استفاض في عباراتهم نقل الإجماع، وقال هو: ظاهر الأصحاب الإطباق عليه، إلاّ أن النصوص أجمع ظاهرة في الوجوب عيناً.

أقول: لا يسلم كون ظاهر النصوص ذلك بعد أن العرف هو المتلقي للكلام، وظاهره عندهم أنه لإحقاق الحق الذي يكفي فيه شهادة من فيه الكفاية.

ولذا قال الرياض: إن هذه النصوص تدل بعد ضم بعضها إلى بعض على عدم الوجوب، وكونه كفائياً لا عينياً، فيما زاد عدد الشهود عن العدد المعتبر شرعاً، واستشكال الجواهر عليه غير ظاهر الوجه، فراجع كلامهما (رحمهما الله).

**((فروع في وجوب أداء الشهادة))**

ثم إنه حيث قد تقدم الفرق بين ما إذا استشهد، حيث يجب الأداء عند الاستدعاء، بخلاف ما إذا لم يستشهد حيث لا يجب عليه إلاّ إذا توقف عليه إنقاذ حق المظلوم، لا داعي إلى تكراره في المقام.

ومما تقدم يظهر وجه ما ذكره المحقق والعلامة وغيرهما من أنه إن أقام به غيره سقط عنه، فإن امتنعوا لحقهم الذم والعقاب، وأنه لو عدم الشهود إلاّ اثنان تعين عليهما.

أقول: أما إذا لم يكن إلاّ واحد، فإن كان ينفع شهادته كما في الميراث والوصية والدم، أو كان ينفع مع يمين المدعي وجب، وإلا لم يجب، لانصراف الأدلة إلى صورة الفائدة، وهذا هو الذي اختاره غير واحد.

فقول الجواهر: (بل قد يقال: بوجوب الأداء عليه وإن لم يحتمل وجود من يتم معه العدد، لإطلاق الأدلة، وربما كان للمشهود له به نفع) انتهى.

إنما يتم إذا كان هناك نفع لا مطلقاً، ولا إطلاق للأدلة في ما لا نفع فيه.

نعم، لا ينبغي الإشكال في الوجوب إذا كان ينفع ولو مستقبلاً، كما إذا يأتي الشاهد الثاني بعد مدة، أو كان يحلف الصغير إذا كبر وما أشبه ذلك، لإطلاق الأدلة.

قال في المستند: (وهل يجب لو احتمل حينئذ وصول بعض الحق بشهادته بصلح ونحوه، الظاهر نعم، للعموم، ولو شهد أحد العدلين لا يجوز للآخر ترك الشهادة من جهة إمكان إثبات الحق بضم اليمين، لأن في اليمين مشقة وللعموم) انتهى.

أقول: ما ذكره تام، وعليه فإذا احتمل ارعواء الطرف عن الحرام وإن لم يصل الحق إلى أهله كفى في وجوب الإقامة، كما إذا ادعيا زوجية امرأة، وكان الشاهد يعلم أنها لزيد، وليس هناك شاهد ثان، لكنه إذا شهد، لم يتمكن الأجنبي من معاشرتها، وجبت الشهادة لأنها فائدة كبيرة أيضاً، إلى غير ذلك من الأمثلة.

وقال في الرياض: (لو لم يعلم صاحب الحق بشهادة الشاهد وجب عليه تعريفه إن خاف بطلان الحق بدون شهادته)، وكلامه تام، سواء استدعاه عند التحمل أم لا، لما تقدم من إطلاق الدليل في صورة خوف بطلان الحق، قال سبحانه: ﴿وأقيموا الشهادة﴾[1]، فتقييد الجواهر كلام الرياض بما كان محتملاً لها باستدعائه غير ظاهر.

ثم الظاهر أنه لا فرق بين كون الاستدعاء منه أو من ذي الحق، كما إذا استدعاه أبوه فمات فورثه، للمناط.

(١) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

ولو فسق الشاهد، أو فعل ما ينافي المروة إذا قيل باشتراطها فيها، وكان الحق يضيع بذلك لم يبعد وجوب رجوعه إلى العدالة والمروة من باب المقدمة.

وفي الرياض لو لم يكن الشهود عدولاً، فلو أمكن ثبوت الحق بشهادتهم ولو عند حاكم الجور، وجب الإعلام أيضاً للعموم، وإلا فوجهان، أجودهما الوجوب لذلك مع إمكان حصول العدالة بالتوبة.

قال في الجواهر عند الكلام المذكور: (قلت: كان الأجود أيضاً وجوب الشهادة عليهم إذا دعوا إليها، وهو عند حاكم العدل).

أقول: ما ذكره متين إذا كان له أثر، بأن صار جزءاً من الشياع، أو أوجب اطمينان الحاكم، أو كان الحاكم لا يعرف في الشاهد إلاّ العدالة، إذ الدليل إنما دل على عدم اعتماد الحاكم على الشاهد غير العادل، ولا دليل على عدم جواز الشهادة بحق من يعلم أن نفسه غير عادل.

نعم ربما يشكل ذلك في ما إذا صار شاهد الطلاق فيما كان الطلاق يرتب عليه الأثر، حيث قد ذكروا في كتاب الطلاق لزوم العدالة الواقعية في باب الطلاق.

نعم إذا لم يترتب أثر على الطلاق، كما إذا طلقها ويرجع أو يعقد ثانياً بما لا يكون للطلاق أي أثر فرضاً، لم يكن دليل على لزوم معرفة الشاهد نفسه بالعدالة.

ولو علم الشاهد أن الحاكم لا يقبل قوله، فهل يجب عليه الحضور للأداء، احتمالان، من إطلاق الأدلة، ومن عدم الفائدة.

ويؤيده ما تقدم، قيل للصادق (عليه السلام): إن شريكاً يرد شهادتنا، قال (عليه السلام): «لا تذلوا أنفسكم»[1]، فإن تعليله شامل للمقام.

وقول المستند في مسألة أن النسب لا يمنع قبول الشهادة: (الذلة إنما هي إذا كانت عند المخالفين أو للفسق لا مطلقاً)، غير ظاهر الوجه، وذلك لإطلاق ما دل على «أن الله تعالى لم يجعل للمؤمن أن يذل نفسه»[2].

وربما يؤيده أيضاً المناط في روايات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث قال (عليه السلام): «إنما يؤمر بالمعروف وينهى عن المنكر مؤمن فيتعظ، أو جاهل فيتعلم، فأما صاحب سوط أو سيف فلا»[3]، اللهم إلاّ أن يقال: إن الحديث ساكت عما لا فائدة ولا ضرر.

نعم يؤيد المستند قوله سبحانه: ﴿لم تعظون قوماً الله مهلكهم أو معذبهم قالوا معذرة إلى ربهم ولعلهم يرجعون﴾[4].

لكن فيه: إن هناك فائدة المعذرة، وليس المقام كذلك، إذ القاضي إنما يرده لعدم علمه بالعدالة، فليس في الشهادة معذرة.

وكيف كان، فالأقرب عدم وجوب الشهادة إذا علم بالرد من الحاكم له، ولم تكن هناك فائدة أخرى، وإطلاق الأدلة منصرف عن مثل المقام.

ثم إنه إذا وجب الأداء طبعاً لم يجز التخلف، إلاّ إذا كانت الشهادة مضرة ضرراً متعداً به بالشاهد، أو بمن لا يجوز التسبيب إلى ضرره، كما ذكره

(١) الوسائل: ج١٨ ص٣٠٤ الباب ٥٣ من أبواب الشهادات ح١.

(٢) انظر الوسائل: ج١١ ص٤٢١.

(٣) الوسائل: ج١١ ص٤٠٠ الباب ٢ من أبواب الأمر بالمعروف ح٢.

(٤) سورة الأعراف: الآية ١٦٣.

غير واحد مرسلين له إرسال المسلّمات، بل في الجواهر: بلا خلاف أجده فيه لقاعدة الضرر ونفي العسر والحرج.

نعم إذا كان الضرر متداركاً من قبل المشهود له أو غيره بما لم يعد ضرراً وجب الأداء، فإنه خارج موضوعاً عن محل البحث، فلا يشمله دليل «لا ضرر».

وقد مر في بعض المباحث السابقة بعض الروايات الدالة على إنه «ما من شيء حرمه الله إلاّ وقد أحله لمن اضطر إليه»، بالإضافة إلى بعض الروايات الخاصة في المقام.

مثل ما رواه الكافي والتهذيب، عن علي بن سويد، عن أبي الحسن (عليه السلام)، في حديث قال: كتب إلي في رسالته إلي: «وسألت عن الشهادات لهم فأقم الشهادة لله ولو على نفسك أو الوالدين والأقربين فيما بينك وبينهم فإن خفت على أخيك ضيماً فلا»[1].

وفي رواية أخرى: قلت له: رجل من مواليك عليه دين لرجل مخالف يريد أن يعسره ويحسبه، وقد علم الله تعالى أنه ليس عنده، ولا يقدر عليه وليس لغريمه بينة، هل يجوز له أن يحلف ليدفعه عن نفسه حتى ييسر الله تعالى له، وإن كان عليه الشهود من مواليك قد عرفوه أنه لا يقدر هل يجوز أن يشهدوا عليه، قال: «لا يجوز أن يشهدوا عليه ولا ينوي ظلمه»[2].

إلى غير ذلك.

ثم إن كان تضرر الشاهد إذا شهد بما يستحق لم يجز له أن لا يشهد، كما إذا كان المدعى عليه يطلب الشاهد ما لا يتسامح بطلبه، فإذا شهد عليه طلبه مما يكون ضرراً عرفياً، ولذا قيده جماعة من الفقهاء بغير المستحق.

ولو

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٢٩ الباب ٣ من أبواب الشهادات ح١.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٤٩ الباب ١٩ من أبواب الشهادات ح١.

احتاج الأداء أو التحمل الذي كان واجباً إلى مؤنة سفر أو نحوه يسقط الوجوب إلاّ إذا تحملها المشهود له أو غيره، كما صرح بذلك المستند والجواهر وغيرهما، وذلك للأصل، والقول بأن مقدمة الواجب واجبة، فيه أن لا دليل على إلزام الشارع بهذا الضرر على الشاهد.

نعم، لا يبعد الوجوب على بيت المال، لأنه معد لمصالح المسلمين وهذا منها.

والسفر إذا كان طويلاً مما فيه مشقة توجب الضرر والعسر والحرج لم تجب الشهادة، إلاّ إذا أحرز أهمية في الشهادة توجب تقديمها على أدلة الضرر والحرج، فتقدم من باب الأهم والمهم.

ولو تمكن الشاهد من إنفاذ شاهدي فرع يسمع قولهما لم يجب عليه الحضور، كما أفتى به المستند قال: لصدق الأداء وعدم الكتمان، ثم قال: ولا يسقط بالكتابة ولو مع ضم قرينة موجبة للعلم بشهادته لأنها ليست أداءً ولا مقبولة.

أقول: إذا كانت الكتابة تقنع الحاكم ويصح للحاكم الاستناد إليها في الحكم كانت كافية، لأنها أداء وعدم كتمان، ولا دليل على أكثر من ذلك.

ثم هل يشمل الأداء الفاسق والمرأة ونحوهما مما لا يسمع عند العادل ويسمع عند الجائر، فيما إذا شهد عند الجائر أنقذ الحق، الظاهر ذلك لما تقدم، لأن الأداء طريقي، ولا خصوصية لاستجماع الشاهد للشرائط، ولذا أفتى المستند فيه بالوجوب.

ولو لم يشهد الشاهد حتى بطل الحق لم يكن ضامناً، لعدم دليل عليه فالأصل عدمه، وهل يجب عليه الشهادة حينئذ، الظاهر ذلك إذا كان في الشهادة فائدة على ما تقدم، وإلا فالأصل عدم الوجوب.

((**الشهادة على الشهادة**))

(**مسألة ٤**): لا خلاف ولا إشكال في قبول الشهادة على الشهادة بمعنى ثبوت المشهود به لا بمعنى أنه يقبل في حق شاهد الأصل أنه قال: كذا وكذا، لأنها ليست شهادة على الشهادة، بل هي شهادة.

مثلاً شاهد الأصل قال: إن الدار لزيد، وقال شاهد الفرع: إن شاهد الأصل قال: الدار لزيد، فبشاهد الفرع يثبت أن الدار لزيد، أما ثبوت أن شاهد الأصل قال: الدار لزيد، فشاهد الفرع ليس شاهد فرع بالنسبة إلى ذلك، بل هو شاهد أصل.

وكلام الفقهاء في الشهادة على الشهادة إنما هو بالنسبة إلى ثبوت المشهود به، وذلك لوضوح أن شاهد الفرع لو قال: قال شاهد الأصل: أن زيداً زنى، ثبت بشاهد الفرع قول شاهد الأصل.

وإنما لا يثبت بشاهد الفرع زنا زيد، ليحده الحاكم الشرعي، فاستثناء الفقهاء للحد ونحوه كما سيأتي إنما هو من جهة إرادتهم بشاهد الفرع إثبات المشهود به، لا ‘ثبات أن شاهد الأصل قال كذا.

وكيف كان، فالدليل على ثبوت المشهود به بشاهد الفرع في الجملة مما لا إشكال فيه ولا خلاف، وقال في الجواهر: بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، بل لعل المحكي منه على ذلك متواتر، كما أنه يمكن القطع به من مجموع النصوص المستفاد منها ذلك.

وقال في المستند: الدليل على قبولها الإجماع القطعي في الجملة بل الضرورة.

ويدل على ذلك بالإضافة إلى إطلاقات أدلة الشهادة، حيث إن الشهادة

الفرعية طريق إلى إثبات الشهادة الأصلية، والشهادة الأصلية طريق إلى المشهود به، فالشهادة الفرعية طريق إلى المشهود به، جملة من الروايات.

مثل ما رواه الفقيه والتهذيبان، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام)، في الشهادة على شهادة الرجل وهو بالحضرة في البلد، قال (عليه السلام): «نعم، ولو كان خلف سارية يجوز ذلك إذا كان لا يمكنه أن يقيمها هو، لعلة تمنعه من أن يحضره ويقيمها، فلا بأس بإقامة الشهادة على شهادته»[1].

وروى الثلاثة أيضاً، عن طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، عن أبيه (عليه السلام)، عن علي (عليه السلام): «إنه كان لا يجيز شهادة رجل على رجل إلاّ شهادة رجلين على رجل»[2].

ومثله في الدلالة ما رواه التهذيبان، عن غياث، عن جعفر، عن أبيه (عليهما السلام)، إن علياً (عليه السلام) قال: «لا أقبل شهادة رجل على رجل حي، وإن كان باليمن»[3].

وعليه فالمراد لزوم شهادة رجلين على رجل.

وحمل الشيخ على التقية لها وإن كان ربما يشعر به قوله: (حي)، إلاّ أنه خلاف ما دل على قبولهم شهادة رجل على مائة رجل كما سيأتي، اللهم إلاّ أن يقال: العامة مختلفون في القبول وعدمه.

ويؤيده الحمل الأول ما رواه الفقيه، عن غياث أيضاً، عن جعفر، عن أبيه (عليهما السلام): «إن علياً (عليه السلام) كان لا يجيز شهادة رجل على شهادة رجل

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٧ الباب ٤٤ من أبواب الشهادات ح١.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٨ الباب ٤٤ من أبواب الشهادات ح٢.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٨ الباب ٤٤ من أبواب الشهادات ح٣.

إلا شهادة رجلين على شهادة رجل»[1].

وروى الفقيه، قال الصادق (عليه السلام): «إذا شهد رجل على شهادة رجل، فإن شهادته تقبل وهي نصف شهادة، وإن شهد رجلان عدلان على شهادة رجل فقد ثبت شهادة رجل واحد»[2].

وروى الفقيه أيضاً، عن عمرو بن جميع، عن أبي عبد الله، عن أبيه (عليهما السلام)، قال: «اشهد على شهادتك من ينصحك، قالوا: كيف، يزيد وينقص، قال: «لا، ولكن من يحفظها عليك، ولا تجوز شهادة على شهادة على شهادة»[3].

والرضوي، قال (عليه السلام): «وإذا شهد رجل على شهادة رجل فإن شهادته تقبل، وهي نصف شهادة، وإذا شهد رجلان على شهادة رجل فقد ثبت شهادة رجل واحد، وإن كان الذي شهد عليه معه في مصره»[4].

ومثله عبارة الصدوق في المقنع الذي هو متون الروايات.

**((قبول شهادة الفرع في حقوق الناس))**

قال في الشرائع: وهي مقبولة في حقوق الناس، عقوبة كانت كالقصاص أو غير عقوبة كالطلاق والنسب والعتق، أو مالاً كالقراض والقرض وعقود المعاوضات، أو ما لا يطلع عليه الرجال غالباً كعيوب النساء والولادة والاستهلال، ولا تقبل في الحدود، سواء كانت محضاً كحد الزنا واللواط والسحق، أو مشتركة كحد السرقة والقذف وخلاف فيهما.

وفي الجواهر ادعى عدم الخلاف في القبول في المذكورات أولاً، وذلك

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٧ الباب ٤٤ من أبواب الشهادات ح٤.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٧ الباب ٤٤ من أبواب الشهادات ح٥.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٧ الباب ٤٤ من أبواب الشهادات ح٦.

(٤) المستدرك: ج٣ ص٢١٤ الباب ٣٧ من أبواب الشهادات ح٢.

لإطلاق الأدلة المتقدمة، وعليه فمقتضى القاعدة القبول في الهلال أيضاً، كما ذكره المستند، وكذا الأوقاف والزكوات والأخماس والمظالم والكفارات والنذور وغيرها، وكذا اختاره الجواهر، خلافاً لما عن التذكرة، مدعياً أنه كذلك عند علمائنا، وكشف اللثام مدعياً قطع الأصحاب به، ولا يخفى ما فيها.

**((عدم قبول شهادة الفرع في الحدود))**

وأما عدم القبول في الحدود فلما تقدم من خبري طلحة وغياث، كما سيأتي المؤيد ببناء الحد على التخفيف، وفي المستند إجماعاً محكياً مستفيضاً ومحققاً، وفي الجواهر إنه مجمع عليه نقلاً وتحصيلاً.

نعم يبقى الكلام في أنه هل يثبت بشاهد الفرع سائر آثار الزنا واللواط مثلاً. وأنه هل يثبت به كما ثبت الربع في الميراث والوصية والدم، الظاهر ذلك لإطلاق الأدلة العامة كما ذكرناه، وإطلاق الأدلة الخاصة.

وإنما المستثنى الحد فقط، فإذا شهد على أربعة أنهم شهدوا بزناه معها إكراهاً ثبت لها المهر، كما أنه يثبت حرمة تزويج الفاعل بأخت المفعول في اللواط، إلى غير ذلك من الأحكام التي ليست بحد، والتلازم بين الأمرين عقلاً بأن يقال حيث لا حد لا يثبت غيره أيضاً، غير تام لما عرفت مكرراً من عدم التلازم شرعاً في مرحلة الإثبات، واحتمال فهم العرف من عدم الحد عدم ملازمه أيضاً غير وجيه بعد عدم تسليم هذا الفهم، ولذا اختار الجواهر نشر الحرمة بأم الموطوءة وأخته وبنته وثبوت المهر بالمزني بها المكرهة.

أقول: وكذلك النكاح في الحج والعدة ووطي البهيمة عامداً، إلى غير ذلك.

ومما تقدم يعلم مسألة الوصية والميراث والدم، فإذا شهد اثنان على شهادتها ثبت ربع الميراث وهكذا، بل وكذا العكس، كما إذا شهدت امرأة

واحدة على شهادة اثنين بالميراث ثبت الربع، لأن المناط في شهادتها على الأصل جار هنا.

لكن ربما يقال: مقتضى المناط في الاحتياج إلى رجلين في الشهادة على الشهادة الاحتياج هنا إلى شهادة امرأتين على شهادة امرأة في ثبوت الربع، فكما أن الرجل نصف شاهد في شهادة على الشهادة، فكذلك المرأة، فتأمل. وسيأتي تتمة الكلام في ذلك.

هذا في عدم قبول الشهادة على الشهادة في الحد.

**((شهادة الفرع في الحقوق المشتركة))**

أما المشتركة بين الله تعالى وبين الآدمي، فقد اختلفوا فيه، فذهب جمع إلى عدم القبول، وهو المحكي عن التحرير والقواعد، بل نقل عن الأكثر، كما عن المسالك والكفاية والتنقيح والروضة وغيرهم، بل في الجواهر إنه المشهور، كما اعترف به غير واحد.

واختار آخرون القبول، وهو المحكي عن المبسوط وابن حمزة والنكت والإيضاح والمسالك.

أما الأولون، فقد استدلوا لمقالتهم بشمول النص له.

فقد روى طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله، عن أبيه (عليهما السلام)، عن علي (عليه السلام): «إنه كان لا يجيز شهادة على شهادة في حد»[(١)].

وروى غياث بن إبراهيم، عن جعفر، عن أبيه (عليهما السلام) قال: قال (عليه السلام): «لا تجوز شهادة على شهادة في حد، ولا كفالة في حد»[(٢)].

وعن دعائم الإسلام، عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: «لا كفالة في حد، ولا شهادة على الشهادة»[(٣)].

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٨ الباب ٤٤ من أبواب الشهادات ح٢.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٩ الباب ٤٥ من أبواب الشهادات ح٢.

(٣) المستدرك: ج٣ ص٢١٤ الباب ٣٨ من أبواب الشهادات ح١.

وفي الرضوي (عليه السلام): «لا تجوز شهادة على شهادة في حد»[1].

وهذه الأخبار مؤيدة بالعمل القطعي، كما عرفت في المسألة المتقدمة، بالإضافة إلى حجية الثانية في نفسها، لرواية الفقيه بالإضافة إلى التهذيبين لها، فالمهم الدلالة، فإن قيل المنصرف منها الحد المحض كان الحق مع القول الثاني، وإن منع الانصراف كان الحق مع الأول.

وحيث إن الانصراف لا وجه له والسند حجة كما عرفت كان الأقرب مع المشهور.

ومنه يعلم ضعف قول المسالك لما اختاره مستدلاً بعدم دليل صالح للتخصيص بعد ضعف خبري طلحة وغياث، ولذا اختار المستند أيضاً مقالة المشهور مستدلاً بالخبرين، وبقاعدة درء الحد بالشبهة.

**((لا يثبت التعزير بشهادة الفرع))**

ثم الظاهر أن التعزير أيضاً لا يثبت بالشهادة على الشهادة، لأن الحد إذا أطلق يشملهما، كما ذكرناه في كتاب الحدود، واختار هذا الشرائع والجواهر وغيرهما، هذا مضافاً إلى درء الحد بالشبهة.

**((فروع في شهادة الفرع))**

ثم إنهم ذكروا أنه لا تقبل شهادة على شهادة على شهادة، أي الشهادة الثالثة.

قال في المستند: بالإجماع المحقق والمحكي له مستفيضاً، وللأصل، ولرواية عمر بن جميع المنجبر ضعفها لو كان بما ذكر.

وفي الجواهر بلا خلاف أجده فيه، بل حكى غير واحد الإجماع عليه في بحث الشياع، بل في الرياض هنا في ظاهر التحرير والمسالك وصريح الغنية، والمحكي عن الماتن والمقدس الأردبيلي وغيرهم الإجماع عليه.

هذا ولولا الإجماعات المذكورة لكان مجال في المناقشة، وذلك للمناقشة في الخبر

---

(١) المستدرك: ج٣ ص٢١٤ الباب ٣٨ ح٢.

سنداً بعد شمول أدلة قبول الشهادة على الشهادة للمقام، بالإضافة إلى شمول الإطلاقات كما عرفت في أول المسألة، وإلى أن ذلك يوجب ضياع الحق بعد أن يكثر موت الأولين أو غيبتهما، إلى غير ذلك، فتأمل.

ثم إنه لا فرق بين أن يشهد أصل وشاهدا فرع، أو يشهد شاهدا فرع كل على شاهدي الأصل، فيشهد اثنان على جماعة في قصتين مثلاً، أما إذا شهد اثنان على اثنين في الزنا لم ينفع حتى في المهر ونحوه، إذ ظاهر أدلة الزنا أنه لو لم يكن أربعة لم يثبت أي شيء لا الحد فقط، فإذا لم يثبت بالاثنين أصلاً المهر ونحوه لم يثبت بهما فرعاً إذا كان شهود الأصل أقل من الأربعة.

قال في الشرائع: وكذا لو كان شهود الأصل شاهداً وامرأتين فشهد على شهادتهم اثنان، أو كان الأصل نساء فيما تقبل فيه شهادتهن منفردات كفى شهادة اثنين عليهن، وعليه تقبل شهادة الفرع على الواحدة الأصل أو اثنتين أو ثلاث أو أربع، أما العكس بأن تشهد الامرأة الواحدة لشاهدي الأصل فقد عرفت قرب قبولها.

وكيف كان، فقد قرر الجواهر المحقق فيما ذكر، لعموم الأدلة المقتضية قبول شهادة العدلين، اتحد المشهود به أو تعدد، وكذا المشهود عليه.

وقال في الستند: (يشترط أن يشهد على شهادة كل من الأصلين فرعان عدلان إجماعاً له، وللنصوص المتقدمة، ولا يشترط تغاير فرعي كل أصل لفرعي الآخر للإطلاق، فيجوز شهادة اثنين على كل واحد من الأصلين، وشهادة فرع مع أحد الأصلين على الآخر وبالعكس ونحو ذلك بلا خلاف أيضاً، كما قيل للإطلاق) انتهى.

فإذا كان زيد وعمرو شاهدي واقعة، فغاب زيد فشهد عمرو على الواقعة وعلى شهادة زيد، وشهد خالد على شهادة زيد أيضاً كفى، وذلك لإطلاق

الأدلة، فلا دليل على أن شاهد الفرع يلزم أن لا يكون بنفسه شاهد الأصل.

وفي الجواهر بعد أن نسب ذلك إلى مذهب الأصحاب قال: (لكن عن الرياض بعد ذكر الإطلاق دليلاً لهم قال: وفي التمسك به لولا الإجماع نظر، ولا أعرف وجه النظر).

أقول: لعله لأن المستفاد من الأدلة شاهدان، وهنا يكون شاهد ونصف، إذ شاهد أصل وفرع وشاهد ثان فرع، لكن فيه إنه لا يكون شاهد ونصف بعد شمول أدلة الأصل والفرع له.

**((أسباب شهادة الفرع))**

ثم إن المحكي عن مبسوط الشيخ أنه قال: إن شاهد الفرع يصير محتملاً لشهادة شاهد الأصل بأحد أسباب ثلاثة:

الأول: الاسترعاء، وهو أن يقول شاهد الأصل لشاهد الفرع: اشهد أن لفلان بن فلان على فلان بن فلان كذا من المال، فاشهد على شهادتي، وسمى استرعاءً لالتماس شهاد الأصل رعاية شهادته.

الثاني: أن يسمع شاهد الفرع شاهد الأصل يشهد بالحق عند الحاكم، فإذا سمعه يشهد به عنده صار محتملاً لشهادته.

الثالث: أن يشهد الأصل بالحق ويقرنه إلى سبب وجوبه، فيقول: أشهد أن لفلان بن فلان على فلان بن فلان كذا من مال من ثمن ثوب أو دار أو ضمان.

وقد تبع الشيخ على ما قسمه غير واحد من الفقهاء، وقالوا: إن الصورة الرابعة وهي أن يقول شاهد الأصل: اشهد أن عليه كذا، من دون ذكر السبب ولا استرعاء ولا مجلس حكم، لا يكون تحملاً.

وفي الشرائع استشكل في الفرق بين الثلاثة والرابعة، قال بعد ذكر الثلاثة:

(إذ هي صورة جزم وفيه تردد، أما لو لم يذكر سبب الحق، بل اقتصر على قوله أنا أشهد لفلان على فلان بكذا، لم يصر متحملا لاعتبار التسامح بمثله، وفي الفرق بين هذه) أي الرابعة (وبين ذكر السبب) أي الثلاثة (إشكال).

قال في المسالك في وجه صحة الثالثة: (لأن الاستناد إلى السبب يقطع احتمال الوعد والتساهل، والمنصف تردد في قبول هذه الصورة، وكذلك العلامة، ومنشأ التردد مما ذكروا من اعتياد التسامح بمثل ذلك في غير مجالس الحكام، والوجه القبول، لأن العدالة تمنع المسامحة إلى هذه الغاية).

ثم قال: (وقطع المصنف بعدم جواز الشهادة على الصورة الرابعة باعتبار التسامح بذلك، ولاحتمال إرادة الوعد بمعنى أن المشهود عليه كان قد وعد المشهود له بذلك فجعلها عليه، لأن الوفاء بالوعد من مكارم الأخلاق)، إلى آخر كلامه.

أقول: والظاهر عدم الفرق بين الصورتين والقبول فيهما، وذلك لظهور الكلام، وذكر السبب لا خصوصية له، ولذا قال بعضهم: لا يخفى عليك ما في الجميع.

ومن هنا أعرض جماعة من المتأخرين عن ذلك كله، وجعل المدار على اعتبار علم الفرع بشهادة الأصل، من دون فرق بين الصور كلها، حتى لو فرض عدمه في صورة الاسترعاء لقيام احتمال المزح ونحوه لم يجز التحمل.

أقول: مراده بعلم الفرع العلم الحاصل من الظاهر، كما هو المتعارف في أمثال هذه المقامات، لا العلم القطعي الذي هو صفة نفسية.

ومنه يعلم أن إشكال الجواهر عليه بأن المدار الظهور، كما في سائر الانشاءات كالبيع والإجارة والطلاق وغيرها غير خال عن إشكال.

وكيف كان، فكلما تحقق الظهور تحمل الفرع، سواء في الصور الأربع أو غيرها، كما إذا سمع الفرع الأصل يسترعي آخر، الذي قال المستند عنه: قد ألحقه جماعة بالصورة الأولى.

وكلما لم يتحقق الظهور لم يتحمل الفرع، وإن كان في الصورة الأولى التي جعلوها أحسن الصور.

((**متى تقبل شهادة الفرع**))

(**مسألة ٥**): قال في الشرائع: لا تقبل شهادة الفرع إلاّ عند تعذر حضور شاهد الأصل، وقد جعله المستند الحق المشهور بين الأصحاب، كما صرح به جماعة، وفي الجواهر المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة، بل عن الخلاف الإجماع عليه.

خلافاً للمحكي عن بعض الأصحاب، كما عن الخلاف نقله ولم يعين المخالف، وإن كان نسب الخلاف تارة إلى والد الصدوق، وأخرى إلى الإسكافي، وفي كشف اللثام الأقوى عدم الاشتراط.

استدل المشهور بصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة، حيث قال (عليه السلام): «يجوز ذلك إذا كان لا يمكنه أن يقيمها هو لعلة تمنعه عن أن يحضره ويقيمها فلا بأس بإقامة الشهادة على شهادته»[١].

وبأصالة عدم القبول مع الحضور، وبأن الفرع أضعف، ولا وجه للعدول إليه مع إمكان الأقوى، وبالإجماع المتقدم نقله.

واستدل لمن قال بالجواز بعدم الفرق بين الحضور وعدمه، فإن كان الفرع حجة كان في كلا الحالين، وإلا لم يكن في كلا الحالين، والأصل مع إطلاق الأدلة، والاستدلال بأن الفرع أضعف استحسان، فلا يبقى إلاّ الصحيحة، واللازم حملها على بعض مراتب الفضيلة، لمرسلة الخلاف، روى أصحابنا: «أنه إذا اجتمع شاهد الأصل وشاهد الفرع واختلفا فإنه يقبل شهادة أعدلهما»[٢]. ويؤيده ما يأتي من تعارض شهادة الفرع والأصل، ولا يخفى أن هذا القول غير بعيد، وإن كان الأحوط اتباع المشهور.

ثم الظاهر أن العسر والحرج والغيبة والمرض وفقد الوعي والكفر

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٧ الباب ٤٤ من أبواب الشهادات ح١.

(٢) الخلاف: ج٣ ص٢٥٢ المسألة ٦٥ من كتاب الشهادات.

والجنون وما أشبه ذلك، كلها داخلة في قوله (عليه السلام): «لا يمكنه أن يقيمها»[1].

أما السفر القصير والمرض الذي يزول بسرعة وما أشبه، فلا يدخل في (لا يمكنه).

ولا ينبغي الإشكال في أنه لو أقام الفرع وجاء الأصل بعد حكم الحاكم لم يكن لحضوره أثر، بل قال الجواهر: (إن الظاهر مراعاة الشرط المزبور إلى حين إقامتها، فلو فرض ارتفاع العذر بعد إقامتها قبل حكم الحاكم يمنع ذلك من قبولها، نعم لو ارتفع قبل الإقامة لم يجتز بهما) انتهى.

ووجهه أن قول الباقر (عليه السلام) المتقدم علق الحكم على (لا يمكنه أن يقيمها)، وقد كان الأصل لا يمكن أن يقيمها حين إقامة الفرع، وهو ليس ببعيد.

قال في المستند: (هل الشرط تعذر الأصل عن الإقامة حال الشهادة للفرع، أو حال طلب الأداء والمرافعة، الوجه هو الثاني، لأنه المستفاد من الصحيحة، فلو أشهده مع إمكان الإقامة يقبل لو لم يمكن له الإقامة حين طلبها، ولو انعكس الأمر لم يقبل) انتهى وما ذكره غير بعيد لما عرفت.

نعم ذكر قبل ذلك فرعاً بعيداً، قال: (هل يشترط في القبول تعذر الأصل مطلقاً، أو يكفي تعذر الأصلين الذين يشهد على شهادتهما، الظاهر الثاني للأصل وعدم دلالة الصحيحة على الأزيد من تعذرهما، فلو تعذر حضور عدلين أصلين، ولكن كان للمشهود له عدلان أصلان آخران أيضاً فيجوز له) انتهى.

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٧ الباب ٤٤ من أبواب الشهادات ح١.

وإنما استبعدناه لأن الظاهر من خبر ابن مسلم[1] أن الفرع لا تصل النوبة إليه مع وجود الأصل، وإلا فأي فرق بين الأصلين وبين أصلين آخرين.

وكيف كان، فقد علم مما سبق أنه إذا تعذر أحد الأصلين ولم يتعذر الآخر، حضر الأصل مع شاهدي الفرع للأصل الآخر، إذ لا يفهم من الأدلة الارتباطية، بل الظاهر منها خلافها، كما لا يخفى.

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٧ الباب ٤٤ من أبواب الشهادات ح١.

((لو شهد الفرع وأنكر الأصل))

**(مسألة ٦)**: قال في الشرائع: (لو شهد شاهد الفرع فأنكر الأصل، فالمروي العمل بشهادة أعدلهما، فإن تساويا طرح الفرع، وهو يشكل بما أن الشرط في قبول الفرع عدم الأصل، فإن كان بعد الحكم لم يقدح في الحكم وافقا أو خالفا، فإن كان قبله سقط اعتبار الفرع وبقي الحكم لشاهد الأصل) انتهى.

والأصل في المسألة بعض الروايات:

كصحيحة عبد الرحمان، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، في رجل شهد على شهادة رجل فجاء الرجل فقال: إني لم أشهده، قال (عليه السلام): «تجوز شهادة أعدلهما، وإن كانت عدالتهما واحدة لم تجز شهادته»[1]. كذا رواه الفقيه.

وفي رواية الكافي والتهذيب، عنه قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل شهد شهادة على رجل آخر فقال: لم أشهده، فقال: «تجوز شهادة أعدلهما»[2].

وصحيح ابن سنان، المروي في الكافي والتهذيب، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، في رجل شهد على شهادة رجل فجاء الرجل فقال: لم أشهده، قال: فقال: «تجوز شهادة أعدلهما، ولو كان عدلهما واحداً لم تجز شهادته»[3].

وفي رواية الكليني، عن علي بن إبراهيم: «لم تجز شهادته عدالة فيهما»[4] .

وفي رواية الرضوي: «فإذا شهد رجل على شهادة رجل» إلى أن قال: «وإذا حضرا فشهد أحدهما على شهادة الآخر، وأنكر صاحبه أن يكون أشهده على

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٩ الباب ٤٦ من أبواب الشهادات ح١.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٩ الباب ٤٦ من أبواب الشهادات ح٢.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٣٠٠ الباب ٤٦ من أبواب الشهادات ح٣.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص٣٠٠ الباب ٤٦ من أبواب الشهادات ذيل ح٣.

شهادته، فإنه يقبل قول أعدلهما»[1].

ونحوه ذكر المقنع الذي هو متون الروايات.

ثم إن الشيخ في النهاية والقاضي والصدوقين عملوا بهذه الروايات، وكذا عمل بها ابن حمزة، لكن في ما إذا أنكر بعد الحكم، وأما قبله فيطرح الفرع، وقريب منه الفاضل في المختلف.

قال في الجواهر: (وكأنهما لحظا بذلك الجمع بين ما دل على اشتراط تعذر حضور الأصل في سماع شهادة الفرع، وبين الخبرين المزبورين، بحملهما على ما بعد الحكم والسابقة على العكس فيندفع حينئذ الإشكال الذي ذكره المنصف، لكن فيه إنه لا شاهد لهذا الجمع، بل ظاهر ما تسمعه من المصنف وغيره تقييد جميع الأدلة المزبورة بعكس ذلك، معربين عن عدم الخلاف في عدم الالتفات إلى الإنكار بعد الحكم، معللين بنفوذه فليستصحب، بل نسبه الأردبيلي إلى الأصحاب مؤذناً بدعوى الإجماع عليه، فلا إشكال حينئذ في فساده) انتهى.

أقول: الروايتان صحيحتان معمول بهما في الجملة حتى ممن قيدهما كابن حمزة والعلامة وغيرهما، فاللازم العمل بهما، وإطلاقهما شامل لما إذا اجتمعا مجلس الحكم قبل الحكم أو بعده، أو تفرقا سواء جاء الأصل بعد الحكم أو قبله، وليس في المقام:

إلاّ منافاتهما لما دل على شهادة الفرع نافذة بدون حضور الأصل. وقد تقدم الإشكال في ذلك.

وإلا منافاتهما لما دل على أن الحكم لا ينقض، ولا دليل لذلك إلاّ بعض المطلقات والاستصحاب وتوهم الإجماع، والأول مرفوع

(١) المستدرك: ج٣ ص٢١٤ الباب ٣٩ من أبواب الشهادات ح٢.

بأخصية روايات المقام، والثاني لا مجال له بعد الدليل، والثالث مناقش فيه صغرىً حيث لا إجماع لما عرفت من عمل الأعيان المتقدمين بالروايات، وكبرىً بأنه محتمل الاستناد.

وإلا أن ظاهر الرواية شهادة الرجل الواحد على الواحد، وقد سبق لزوم تعدد الفرع على شهادة الأصل. وفيه: إن الرجل جنس يشمل الواحد والأكثر، وحيث كان كلام السائل حول التعارض لم يهتم بذكر المتعدد.

وإلا ما عن ابن إدريس من إشكالاته على الرواية، أولاً: لأن الفرع إنما يثبت شهادة الأصل، فإذا كذبه الأصل حصل الشك في المشهود به فكيف يحكم على وفقه.

وثانياً: بأنه إذا كذبه صار فاسقاً فلا تقبل شهادته.

وثالثاً: بأن الشاهد إذا رجع قبل الحكم لم يحكم، وتكذيب الأصل بمنزلة الرجوع قبل الشهادة.

ورابعاً: بأن الأصل بعد التعارض التساقط، وبقاء كل شيء على حاله السابق.

المردود أوله بأن الحكم على وفقه للنص، وثانيه بأن تكذيب عادل لعادل لا يجعله فاسقاً، وثالثه بأنه قياس لا يقال به، ورابعه بأن التساقط أول الكلام.

وبما تقدم يظهر الإشكال في تخصيص الجواهر للرواية بما قبل الحكم قال: (ودعوى شمولهما أيضاً لما بعد الحكم ممنوعة على أنه يدفعها وقوع الحكم صحيحاً فيستصحب، ولإطلاق ما دل على نفوذ حكم الحاكم ما لم يعلم بطلانه ولا أقل من ترجيح ما دل على ذلك عليهما لو سلم تناولها للحال المزبور بالشهرة العظيمة، والإجماع ظاهراً، كما سمعته من المقدس الأردبيلي) انتهى.

إذ لا دليل على عدم شمولهما لما بعد الحكم، وقد عرفت حال الاستصحاب والإجماع المتوهم، فكيف يرفع اليد عن الإطلاق.

ثم هل يجري ما ذكر في الرواية إذا تقدم الأصل بأن شهد أصلان بشيء

ثم جاء أربعة فروع قبل الحكم أو بعده وقالوا بأن الأصل أشهدهم على خلاف ذلك، أو لا يعتنى بالفرع، احتمالان، من أن الفرع إنما يكون عند تعذر شهادة الأصل، ومن أن المناط في الصحيحتين وغيرهما جار في ذلك، إذ لا خصوصية لتقدم شهادة الفرع.

ومنه يعلم حال ما إذا اختلف الأصل والفرع في التقدم والتأخر، كما إذا شهد أصل ثم فرعان ثم أصل، إلى غير ذلك من صور التقدم والتأخر.

والأقرب جريان مناط الروايات في كل الصور أيضاً، كما أن الظاهر عدم اعتبار الأكثرية في المقام، بل العبرة بالأعدلية فقط، وهل العبرة بالأعدلية في الجملة ولو في واحد من الأصل أو الفرع، أو اللازم أعدلية جميع أحدهما، الظاهر الأول.

نعم لو كان أحد هؤلاء أعدل وواحد أولئك كان من التساوي، ولا يشترط في التساوي أعدلية واحد من الأصل واثنين من الفرع، بل التساوي يحصل ولو بأعدلية واحد من كل طائفة، فلا يقال: إن فرعين يساويان أصلاً واحداً.

قال في الجواهر: (ثم إنه بناءً على العمل بالخبرين المزبورين يمكن دعوى الاستفادة من فحواهما جريان الترجيح بذلك في التعارض بين شهود الفرع أيضاً، بمعنى أن كلاً من شهود فرع عن أصل قد شهد بعكس الآخر عن الأصل، وحينئذ فيقدم الأعدل، ومع التساوي يطرح، ضرورة أولوية صورة تعارض الفروع من تعارض الأصل والفرع بذلك) انتهى.

**((لو تغيرت حال شاهد الأصل))**

ثم إنه لا ينبغي الإشكال في إنه تسمع شهادة الفرع لو مات الأصل بعد تحمل الفرع الشهادة أو جن، كما أفتى به غير واحد، وذلك لإطلاق الأدلة، وكذا إذا عمي الأصل وإن كان المشهود به مما يحتاج إلى البصر، بعد ما كان الأصل بصيراً حين التحمل، كما أفتى بذلك المستند، لإطلاق الأدلة أيضاً.

ولو طرأ

على الأصل فسق أو ردة أو عبودية للمشهود عليه، أو عداوة فإن كان بعد الحكم لم يضر ذلك بلا إشكال، بل في المستند الإجماع عليه، وذلك لإطلاق الأدلة، ولأنه كذلك في نفس شاهد الأصل إذا شهد وحكم على طبقه ثم فسق أو كفر أو غيرهما، ومقتضى القاعدة تساوي الأصل والفرع في مثل ذلك، لأن دليل عدم نقض الحكم في الأصل آت في الفرع أيضاً، وفي الجواهر ادعى عدم الخلاف في ما تقدم.

وأما إن كان طرأ الفسق والكفر على الأصل قبل شهادة الفرع أو بعد الشهادة قبل حكم الحاكم، فقد قال الشرائع: (ولو تغيرت حال الأصل بفسق أو كفر لم يحكم بالفرع، لأن الحكم مستند إلى شهادة الأصل).

وقال في المسالك: (إن كان قبل الحكم وقبل أداء الشهادة فلا إشكال في بطلانها أيضاً، لأنها شهادة على فاسق وغيره ممن لا تقبل شهادته، وسقوط اعتبار الفرع بحضور الأصل، وإن كان بعد الشهادة وقبل الحكم فالمشهور بين الأصحاب أن الحكم كذلك) انتهى.

وظاهره أن غير المشهور عدم البطلان، والأقرب عدم البطلان في كلا الأمرين، إذ شهادة الفرع شهادة عن حال اجتماع الأصل الشرائط، فأي فرق بين جنونه وموته وبين فسقه وكفره، وما ذكروه من عدم القبول من أنه حكم بشهادة فاسق ونحوه، لأن الفرع إنما يؤدي شهادة الأصل، والحكم إنما هو بها غير تام، إذ ينقض أولاً: بالجنون والموت، ويحل ثانياً: بأنه حكم ناش عن حال استقامة الأصل.

وبذلك يظهر حال دليلهم الآخر من أن شهادة الفرع فرع الأصل وهي ليست مقبولة.

ومنه يعلم أن ما ذكره المستند هو مقتضى القاعدة، قال: (إن كان) الفسق ونحوه (بعد شهادة الفرع عند الحاكم فهو مثل طريان الفسق للشاهد بعد الشهادة وقبل الحكم، ويأتي أن الظاهر أنه لا يمنع من القبول، وإن كان قبلها فقد قال الأردبيلي: ... إن قولهم بعد القبول إن كان لهم دليل من نص أو إجماع فهو متبع، وإلا فالحكم محل التأمل، انتهى كلام الأردبيلي، وهو جيد جداً، بل الظاهر أنه لا تأمل في المانعية) انتهى كلام المستند.

ثم إنه إذا طرأ المانع، وقلنا بأن شهادة الفرع لا تقبل حين ذاك، ثم زال المانع، كما إذا فسق ثم عدل، ففي الجواهر الأقوى عدم اعتبار تجديد التحمل، لإطلاق أدلة القبول، وهذا هو مقتضى القاعدة.

أما احتمال التجديد فلأن التحمل السابق زال بالفسق ونحوه ولا تحمل جديداً فاللازم التجديد حتى تصح الشهادة.

وهل يكفي التحمل في حال عدم صحة شهادة الأصل لفسق ونحوه، أو حال عدم صحة شهادة الفرع كذلك، ثم أداها في حال صحتهما، الظاهر ذلك، لإطلاق الأدلة، لكن إذا بقي الأصل على شهادته.

أما إذا لم يبق لم تصح الشهادة، وكذا إذا حمله الأصل الشهادة ثم سحب شهادته، كما إذا قال تعمدت الكذب واشتبهت، إذ ليس ما حمله الفرع بعد سحب الأصل شهادة على شهادة.

ولو حمله الشهادة ثم قام عند الفرع شهادة مضادة لشهادة الأصل، فهل يجوز للفرع أن يشهد مطلقاً، أو أن يشهد بكلتا الشهادتين، أو لا يشهد أصلاً، احتمالات، أقربها الثاني، إذ في الأول إغراء بالجهل بالإضافة إلى سقوط الشهادة عند التعارض، والأخير لا وجه له، فإذا شهد المتحمل بكلتيهما أخذ الحاكم بما يراه من تقديم إحداهما أو التساقط.

((**شهادة النساء في الفرع**))

(**مسألة ٧**): قال في المستند: (قد عرفت أن مقتضى رواية غياث بن إبراهيم عدم قبول شهادة النساء في الفرع[١]. وهو فيما إذا كان المشهود به في الأصل مما لا يقبل فيه شهادة النساء موضع وفاق. وأما فيما كان يقبل فيه شهادتهن منفردات أو منضمات ففيه خلاف، فذهب في السرائر والتحرير والقواعد والإيضاح والنكت والمسالك والتنقيح وغيرهم من المتأخرين، بل قيل لم أجد فيه مخالفاً على المنع، بل نسب القول بالجواز إلى الندرة، خلافاً للمحكي عن الإسكافي والخلاف وموضع من المبسوط واختاره في المختلف، وعن الخلاف الإجماع عليه، وورود الأخبار به) انتهى.

أقول: لا دلالة لخبر غياث إلاّ بمفهوم اللقب، فإن قوله (عليه السلام): «إن علياً (عليه السلام) كان لا يجيز شهادة رجل على شهادة رجل واحد إلاّ شهادة رجلين على شهادة رجل»[٢]، لا يدل إلاّ على نفي شهادة رجل واحد على شهادة رجل واحد، فإنه ليس إلاّ في هذا المقام، فلا مفهوم له حجة.

وعليه فاللازم الرجوع إلى الأدلة العامة، وهي مع القول الثاني، لإطلاق أدلة حجية شهادتهن، فكل امرأتين شرعاً قائمة مقام رجل إلاّ فيما خرج، وذلك لقوله (عليه السلام): «استخراج الحقوق بأربعة وجوه، بشهادة رجلين عدلين، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان»[٣] الحديث.

وما في تفسير العسكري (عليه السلام): «عدلت امرأتان في الشهادة برجل واحد»[٤].

وقوله (عليه السلام) في رواية عبد الكريم المتقدمة، في الثالث من مسائل ما يثبت

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٨ الباب ٤٤ من أبواب الشهادات ح٢.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٨ الباب ٤٤ من أبواب الشهادات ح٤.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص١٩٨ الباب ١٥ من أبواب كيفية الحكم ح٢.

(٤) الوسائل: ج١٨ ص١٩٨ الباب ١٥ من أبواب كيفية الحكم ح٥.

بشهادة النساء، قال (عليه السلام): «تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كن مستورات»[1] الحديث.

وبذلك تبين عدم دلالة رواية السكوني، والروايات الحاصرة لقبول شهادتهن على عدم القبول في المقام، كما استند إليها المستند وغيره.

فقد قال (عليه السلام) في رواية السكوني: «شهادة النساء لا تجوز في طلاق ولا نكاح ولا حدود إلاّ الديون، وما لا يستطيع إليه النظر الرجال»[2]، بتقريب أن شهادتهن الفرعية إنما هي على الشهادة، وهي ليست من الديون، ولا ما لا يستطيع إليه النظر للرجال.

إذ بالإضافة إلى ابتلاء الروايات الحاصرة بعضها ببعض، حيث إن اختلاف الحصر في تلك الروايات يضعف بقاء الحصر حاصراً، إن الحاصرة لا تقاوم ما ذكرناه من الأدلة، بل المناط المستفاد من مجموع النصوص أن حال الفرع حال الأصل، لكن بشرط التعدد في الفرع ليكون شهادة.

وعلى هذا، يثبت شهادة رجلين لرجل ولامرأة أصليين، وشهادة امرأتين لرجل ولامرأة أصليين، لكن هذا الثاني بشرط أن تقبل شهادة المرأة الأصلية منفردة أو منضمة، ولعل إجماع الشيخ كان في زمانه، فلا يرد عليه مخالفة المتأخرين له، كما لعل المراد من الروايات التي استدل بها ما ذكرناه إطلاقاً أو مناطاً فلا يرد عليه ما في الجواهر من أن الإجماع متبين خلافه، وما في كشف اللثام من أن دون إثباته خرط القتاد، وما في الرياض من أنه مرهون بندرة القائل بمضمونه عدا الناقل ونادر، كما لا يرد عليه من أن أخباره مرسلة لم يوقف منها حتى على خبر واحد.

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٩٤ الباب ٤١ من أبواب الشهادات ح٢٠.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٦٧ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٤٢.

وبما تقدم ظهر أنه لم يظهر الوجه في تردد النافع والإرشاد والدروس والروضة في المسألة.

بل قد تقدم احتمال قبول شهادة امرأة واحدة على رجلين في ثبوت ربع الوصية والميراث، فإن العرف لا يرى فرقاً بين أن تشهد على سماع الوصية واستهلال الغلام، وبين سماعها من شاهدين ذلك، والعرف هو الملقى إليه الكلام، فما فهمه من الظاهر حجة، لقوله سبحانه: ﴿إلا بلسان قومه﴾[1]، وقوله (صلى الله عليه وآله): «أن نكلم الناس على قدر عقولهم»[2]، إلى غير ذلك من أدلة حجية الظاهر.

---

(١) سورة إبراهيم: الآية ٤.

(٢) أصول الكافي: ج١ ص١٨ ج١٥ ط إسلامية.

((تسمية شهود الأصل وتعريفهم))

**(مسألة ٨)**: قال في المسالك: (يجب على الفروع تسمية شهود الأصل وتعريفهم لاشتراط معرفة عدالتهم، وما لم يعرفوا لا تعرف عدالتهم، ولو وصفوا الأصول بالعدالة ولم يسموهم بأن قالوا: نشهد على شهادة عدلين أو عدول لم يجز، لأن الحاكم قد يعرفهم بالجرح لو سموا، ولأنهم قد يكونون عدولاً عند قوم وفساقاً عند قوم، لأن العدالة مبنية على الظاهر، ولأن ذلك يسد باب الجرح على الخصم، ولا يشترط في شهادة الفرع تزكية شهود الأصل، بل له إطلاق الشهادة عند الحاكم، ثم الحاكم يبحث عن عدالتهم) انتهى.

أقول: قد ذكر ذلك الشرائع والمستند والجواهر وغيرهم، بل في الأخير عدم الخلاف في عدم كفاية الشهادة بدون التسمية، لكن يرد عليهم: إن الأدلة المذكورة غير وافية بالمقام، وعدم الخلاف غير تام بعد عدم ذكر جملة للمسألة أصلاً، بالإضافة إلى ظهور استنادهم إلى الأدلة المذكورة فهو غير حجة وإن كان إجماعاً فكيف بمثل لا خلاف.

وكيف كان، فالأقرب إلى الصناعة القبول بدون التسمية، لإطلاق أدلة قبول الشهادة على الشهادة، بل وإطلاق أدلة قبول قول الشاهد، والأدلة التي ذكرها الشهيد وغيره غير ظاهرة الوجه.

إذ يرد على أولها بعد النقض بما إذا قال الشاهد: إنه طاهر أو زوجة أو ملك أو ما أشبه، حيث تختلف الآراء في هذه الأمور، وقد عرفت سابقاً أن بناء المشهور على عدم ذكر الأسباب، الحل: بأن إطلاق دليل الشهادة كاف في الاستناد.

ومنه يعلم الجواب عن ثاني الوجهين.

أما الثالث ففيه: إن إطلاق شهادة الملك والزوجية وغيرهما أيضاً يسد باب المناقشة على الخصم، فإذا قال: هو ملكه لم يكن المناقشة، أما إذا قال: ملكه لأن اشتراه معاطاةً، أمكن للخصم أن يقول:

إن المعاطاة لا تنفع الملك، وكذلك إذا قال: هي زوجته، بخلاف ما إذا قال: لأنه عقدها بالفارسية، أو بدون إجارة الأب في البكر، حيث يمكن المناقشة إلى غير ذلك، واحتمال انصراف الأدلة إلى ما إذا سمى شاهد الأصل غير تام، لأنه لو كان فهو بدوي، ومثله غير ضار بالإطلاق.

نعم إذا سمى الفرع الأصل ولم يعرفه الحاكم بالعدالة لزم التحقيق عنه، ولو بشهادة الفرع عدالته، بل لعل ما ذكرناه من قبول الشهادة بدون التسمية هو الظاهر من المحكي عن المفيد (رحمه الله) حيث ذهب إلى أنه (لا يجوز لأحد أن يشهد على شهادة غيره إلاّ أن يكون عدلاً عنده مرضياً) انتهى.

فإنه إن سمى لم يكن وجه لمعرفة الفرع له بالعدالة، وربما يؤيد عدم لزوم التسمية ما دل على الإتيان بالشهادة بكيفية تقبل، كما في جملة من الروايات مما ذكروه في باب جواز تصحيح الشهادة بكل وجه يجيزها القاضي إذا كانت حقاً.

وعلى هذا، فيصح للشاهد أن يسمى الأصل، أو لا يسمي، فإن لم يسم كفى، وإن سمى فإن عرف الحاكم عدالته حكم، وإلا فحص.

وهل يجوز أن يشهد الفرع على أصل يعرفه بعدم استجماعه للشرائط، الظاهر ذلك، إذ لا دليل على المنع، وقد يكون الحاكم يعرفه بجمعه للشرائط، أو قد يكون سبباً للشياع أو غير ذلك، ولذا قال الجواهر: (ليس على شهود الفرع أن يشهدوا على صدق شهود الأصل، ولا أن يعرفوا صدقهم، كما ليس عليهم تعديلهم أو معرفتهم بعدالتهم).

((**شهادة الفرع على الإقرار بما يوجب الحد**))

(**مسألة ٩**): قال في الشرائع: (لو أقر باللواط، أو بالزنا بالعمة أو الخالة، أو بوطي البهيمة ثبت بشهادة شاهدين، وتقبل في ذلك الشهادة على الشهادة، ولا يثبت على الشهادة بها حد ويثبت انتشار حرمة النكاح، وكذا لا يثبت التعزير في وطي البهيمة، ويثبت تحريم الأكل في المأكولة، وفي الأخرى وجوب بيعها في بلد آخر) انتهى.

أقول: لابد وأن يريد به الإقرار الكافي، إذ قد ذكرنا في كتاب الحدود أن إقرار اللواط لابد فيه من أربع مرات، كما أن إقرار وطي البهيمة مرتان، إلى غير ذلك.

وعليه فإذا أقر بعض المرات عند الحاكم، وبعض المرات عند الشاهدين، كان كالإقرار التام، ويأتي الكلام في شاهد الشاهد أيضاً، وحيث قد تقدم عدم قبول الشهادة على الشهادة في الحد، وقبولها في غير الحد لزم التفكيك في المقام، فلا حد ولا تعزير، ولكن يثبت نشر الحرمة في النكاح، وحرمة اللحم في اللواط بالبهيمة، والمهر للمكرهة، ولزوم البيع في بلد آخر للبهيمة غير المعدة للأكل، والظاهر أن جز الرأس والتغريب بالنسبة إلى الزاني داخل في الحد، كما أن التعزير داخل في الحد أيضاً، وكذا الظاهر أن عدم قبول الشهادة في القاذف داخل في الحد أيضاً، وإن كان ربما يحتمل أنه مثل حرمة النكاح.

قال في المسالك: ولو اشتمل سبب الحد على أمرين أو أمور، منها الحد لم تقبل في الحد، وهل ترد في غيره وجهان، من تلازم الأمرين أو الأمور وكونها معلول علة واحدة، ولو ثبت بعضها لزم ثبوت البعض الآخر لترتب الجميع على ثبوت أصل الفعل وهو الوطي، ومن وجود المانع في بعضها وهو الحد بالنص والإجماع فيبقى الباقي، لأنه حق آدمي لا مانع من إثباته بشهادة الفرع، ولا تلازم بين الأحكام، ومن ثم ثبت بالشهادة على الشهادة

بالسرقة المال دون الحد، وكذا مع الشاهد والمرأتين، وبالعكس لو كان المقر سفيهاً، إلى غير ذلك من الأحكام التي ينفك بعض معلولاتها من بعض مع استنادها إلى علة واحدة، وهذا هو الأقوى) انتهى.

اما ما ذكره الجواهر بقوله: إن (المتجه عدم تبعض لأحكام الموضوع الواحد، خصوصاً بعد قوله تعالى: ﴿لو لا جاؤوا عليه بأربعة شهداء فإذا لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون﴾[١]، الظاهر في عدم ثبوت الموضوع أصلا بدونهم، لا أنهم كاذبون بالنسبة إلى الحد دونه. نعم قد يقال: بنحو ذلك فيما نحن فيه لظهور الأدلة في إثبات شهادة الفرع شهادة الأصل، فيتجه حينئذ التبعيض فيها، لا في أصل الزنا لو فرض حصول الشاهدين به)[٢] انتهى.

فمحل تأمل، لأنه إن أراد أن الشاهدين على الزنا لا يثبت بهما لا الحد ولا انتشار الحرمة، ففيه: إنه مسلم إلاّ أنه لا يرتبط بكلام الشرائع، إذ كلامه في الشاهد على الشاهد، وإن أراد أن شاهدين على أربعة شهود لا يثبت بهما ما سوى الحد، ففيه: إنه لا وجه لعدم ثبوت ما عدا الحد بهما، وذلك لإطلاق أدلة قبول شاهدين على الشهادة الأصلية.

وكيف كان، فالظاهر أنه لا يعتبر أكثر من شاهدين على أربعة الزنا بل وأكثر، كما إذا كانوا ثلاثة رجال وامرأتين، وذلك لأنه لا دليل على لزوم الأربعة في الشهادة على الشهادة على الزنا، كما كان لازماً في أصل الزنا، كما اختاره الجواهر، وإن كان المحكي

(١) سورة النور: الآية ١٣.

(٢) جواهر الكلام: ج٤١ ص٢١٠.

عن القواعد التوقف.

ولو كانت الشهادة على الإقرار كفى اثنان في الأصل والفرع على كل منهما، وذلك لما علله في المسالك بأن الإقرار مما يثبت بالشاهدين، ولا فرق بين كونه مما يثبت بالإقرار مرة أو مرتين أو أربع مرات، فإذا سمعه الشاهدان يقر أربع مرات، وأشهدا شاهدين آخرين على ذلك، فشهد الفرعان عند الحاكم ثبت إقراره، وترتب عليه ما عدا الحد من الأحكام.

وبما ذكر ظهر ضعف ما عن العلامة من توقف الإقرار بالزنا على أربعة كأصله، فكما يشترط في ثبوت الزنا أربعة شهداء كذلك يعتبر في ثبوت إقراره بالزنا أربعة شهداء.

وفيه: إنه لا وجه لهذا التشبيه بعد إطلاق الأدلة.

كما ظهر مما ذكر أيضاً أنه يكفي في شهادة الفرع اثنان فيشهدان على الشهداء الأربعة، لإطلاق أدلة الفرع، فاحتمال عدم الكفاية لأنها شهادة على الزنا، وتلك الأحكام تابعة له، وأنه لو اكتفى باثنين لكان شهود الأصل أسوأ حالاً من شهود الفرع، مع أن الظاهر العكس أو التساوي، لا وجه له، إذ الاثنان الفرع يثبتان ما عدا الحد، وذلك لا يحتاج إلى أربعة، والحد إنما يثبت بأربعة لا ما عداه، وعليه فتردد الشهيد الثاني بين احتمالي كفاية فرعين والاحتياج إلى أربعة، محل نظر.

ومما تقدم يظهر أنه قد يحتاج ثبوت شيء على المقر بستة عشر شاهد فرع، لأنه أقر بالزنا أربع مرات عند ثمانية شهود، عند كل شاهدين مرة، وكان لكل شاهد أصل شاهدا فرع، وبذلك يثبت حرمة النكاح أو ما أشبه ذلك.

ثم إنه لو شك في شيء أنه داخل في الحد أم لا، فالظاهر الحكم بثبوته بالشهادة على الشهادة، لإطلاق أدلته، وإطلاق أدلة قبول الشاهد مما يشمل شاهد الشاهد أيضاً، والخارج هو الحد ولا يعلم أنه حد، وليس هذا من باب التمسك بالعام في الشبهة المصداقية كما هو واضح.

## فصل

## في مسائل تتعلق بتوافق الدعوى والشهادة وتوارد الشهود

وفيه مسائل:

((**توارد الشهادات**))

(**مسألة ١**): توارد الشهادة من الشاهدين على الشيء الواحد شرط في القبول، كما ذكره غير واحد، بل في الجواهر بلا خلاف ولا إشكال، وذلك لأنه بدون ذلك لا يكون شاهدان على شيء واحد، وكذا لا تكون أربعة شهود في الزنا واللواط.

لكن من الواضح أنه فيما إذا احتيج إلى شاهدين، وإلا كما في ربع الميراث والوصية لا يكون موضوع لهذا الكلام.

ثم المهم في التوافق اتفاق الشاهدين معنىً وإن اختلفا لفظاً، كما ذكره غير واحد، إذ اللفظ قنطرة، وإنما العبرة بالمعنى، فإذا قال أحدهما: غصب، وقال الآخر: انتزع قهراً ظلماً، أو قال اثنان: زنى بها كالميل في المكحلة، وقال الآخران: رأيته يدخل فلانه في فلانها ويخرج حراماً عالماً عامداً، كفى في ثبوت متعلق الشهادة، ومثل ذلك لو شهد أحدهما بالعربية، والآخر بالعجمية، وكذا إذا شهد أحدهما لفظاً والآخر إشارةً فيما كان أخرس، لصدق قيام البينة في الجميع.

وقال الجواهر مازجاً مع الشرائع: (لا إشكال ولا خلاف في أنه لا يحكم

بهما لو اختلفا معنى، مثل أن يشهد أحدهما بالبيع، والآخر بالإقرار بالبيع، لأنهما شيئان مختلفان، والفرض عدم شهادة غير الواحد بكل منهما).

وكذا ذكره المسالك والمستند ناسباً له إليهم، لكن يمكن التأمل في ذلك، إذ النتيجة واحدة، ولذا يقبل لو شهد أحدهما بأنه شرب الخمر، والآخر بأنه تقيأها، إذ الدليل الخاص في المقام يؤيد إطلاق: «أقضي بينكم بالأيمان والبينات».

وكذا لو أقر مرتين بأنه أدخل فيها حراماً، ومرتين بأنه أخرج عنها، حيث لا زوجية ولا اشتباه ولا اضطرار ونحوه.

قال في الجواهر: (وكذا لو شهد أحدهما أنه غصبه من زيد، أو أقر بغصبه منه، وشهد الآخر أنه ملك زيد، لم تكمل الشهادة لأعمية الغصب من كونه ملكاً له، وكذا الكلام في البيع والصلح وغيرهما من الأفعال المختلفة).

أقول: عدم ثبوت الأخص لا يلازم عدم ثبوت الأعم، فإن أراد الجواهر عدم ثبوت الأعم، ورد عليه أنهما متواردان فيه، وإن أراد عدم ثبوت الأخص كان ظاهراً، لعدم حصول شاهدين، ومثله كل أعم وأخص مطلق، مثلاً شهد أحدهما أنه يطلبه حيواناً، وشهد الآخر أنه يطلبه شاة، فإن كليهما متفق على طلبه حيواناً، وإن كانت المسألة بعدُ بحاجة إلى التأمل.

نعم، لا ينبغي الإشكال في جواز تصحيح الشاهد بكل وجه يثمر عند الحاكم في غير مقام التدليس، كما إذا اتفق الشاهدان في مثال الحيوان على أن يشهدا طلبه منه حيواناً، وكما إذا اتفقا على أن القلم ملك زيد في ما إذا رأى أحدهما أنه يشتريه، وسمع الآخر اعتراف مالكه بأنه لزيد، وقد دل على ذلك النص والفتوى.

((**مطابقة الشهادة للدعوى**))

(**مسألة ٢**): إذا لم يوافق الشهود الدعوى لم تثبت الدعوى، كما إذا ادعى أنه اشتراه من زيد وقامت الشهود على أنه ورثه منه، فإن الاشتراء والإرث وإن كان لهما ثمر الملك، إلاّ أن اختلاف الدعوى والشهادة يوجب عدم ثبوت المدعى، وذلك لأن ظاهر الأدلة الحكم بالدعوى إذا قام على طبقها الشهادة.

وكذا إذا خالفت اليمين الدعوى، سواء دعوى المدعي أو المنكر، كما إذا ادعى أنه له بيعاً وأقام شاهداً وحلف بأنه ورثه، أو ادعى أنه له وأنكر المنكر أن يكون له، ثم حلف بأنه استعاره من زيد، إذ يمكن أن يكون في يد زيد عارية أو إجارة أو رهناً أو ما أشبه.

قال في المستند: (يشترط في قبول الشهادة مطابقتها للدعوى، فإن خالفت الشهادة للدعوى كلاً أو بعضاً طرحها، كأن يدعي عشرة ثمن البيع، وشهدا بعشرة أجرة الدار، ولا يضر الزيادة والنقصان ما لم يخالف الدعوى، فلو ادعى عشرة ثمن المبيع وشهدا بالعشرة أو بالعكس لم يطرح).

أقول: وجه كلا الكلامين واضح.

ومنه يعلم أنه لو ادعى عليه عشرة وقام الشاهدان على طلبه خمسة ثبت الخمسة، إذ لا تناقض بل كان من قبيل زيادة الدعوى في غير الارتباطي.

نعم لو كان ارتباطياً، كما إذا ادعى أنها زوجته دواماً، والشاهدان قالا متعةً، لم يثبت.

ولو قال: تمتعتها عشرة أيام، وقالا: بل خمسة أيام، فهل يثبت الخمسة لاتفاق الدعوى والشهادة فيها، أم لا لأن الخمسة والعشرة في المتعة من قبيل المتعارضين للارتباطية، احتمالان، وإن كان لو شك كان الأصل عدم قبول الشهادة، فإن شمول الإطلاق له يكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

ولو اختلف الشاهدان وكانت الدعوى مما يثبت بالشاهد والحلف وكان أحدهما مطابقاً مع الدعوى دون الآخر، وحلف المدعي فالظاهر الثبوت، لأن مخالفة الشاهد الآخر لا دليل على ضررها.

ولذا قال في الشرائع: نعم لو حلف مع أحدهما ثبت.

وقال في المسالك: فيحلف المدعي مع أحدهما.

وقال في الجواهر: (تكاذبا أم لا، وإن نسب الاجتزاء باليمين في صورة التكاذب في الدروس إلى القيل مشعراً بتمريضه، لكنه في غير محله، لأن التكاذب المقتضي للتعارض الذي يقرع فيه للترجيح وغيره إنما يكون بين البينتين الكاملتين لا بين الشاهدين) انتهى.

((لو اختلف الشاهدان في الزمان وما أشبه))

**(مسألة ٣)**: لو شهد أحدهما أنه سرق نصاباً غدوة، وشهد الآخر أنه سرق نصاباً عشية، لم يحكم بالقطع بها، لأنها شهادة على فعلين لم يثبت أحدهما، كذا ذكره الشرائع، وأيده الشارحان.

وقال في المستند في مسألة عدم القبول مع الاختلاف: ومنها أن يشهدا على فعل واختلفا في زمانه أو مكانه أو وصفه الذي يدل على تغاير الفعلين.

نعم لو احتمل كون المشهود به شيئاً واحداً أعيد مرتين، فيكون المشهود به شيئاً واحداً بحيث لا يكون الاختلاف في الوقت اختلافاً في المشهود به، كما إذا سرقه غدوة فاستعاده مالكه، ثم سرقه عشية، فقد احتمل في محكي التحرير القبول لوحدة المشهود به، لكن الظاهر أنه لا وحدة فيه فلا يثبت المشهود به.

نعم لو كان لكل واحد شاهدان واحتمل التعدد احتمالاً عقلائياً لم يكن بينهما تعارض، بخلاف ما إذا لم يمكن التعدد، كما إذا شهد كل طائفة بقتل زيد له إحداهما صباحاً، والأخرى ليلاً.

قال في الجواهر: (وعلى كل حال، ليس للحاكم العمل على القدر المشترك بين الشاهدين بعد اختلافهما في القيد المقيد له وإن اتفقا على وحدته، كما هو ظاهر كلام الأصحاب في القتل وغيره من الأفعال التي لا تقبل التعدد) انتهى.

ومنه يعلم أنه لو قال أحدهما: إنه سمعه يطلق زوجته صباحاً، وقال الآخر: إنه سمعه يطلقها عصراً، لم ينفع، لأن المشهود عليه إن كان طلاقاً واحداً كان بينهما تعارض، وإن كان طلاقين لم يقم على كل واحد منهما شاهدان.

وكذا إذا شهد أحدهما أنه باع زيداً كيلواً من الحنطة صباحاً، وشهد الآخر أنه باعه عصراً، وإن احتمل صحة كليهما باعتبار أنه باعه مرتين، وذلك لأن ظاهر أدلة قبول الشهادة تواردهما على شيء واحد، فكلما لم يظهر ذلك أو ظهر خلافه لم يكن دليل على الحجية.

((لو اختلف الشاهدان في الشيء المسروق))

(**مسألة ٤**): قال في الشرائع: (لو قال أحدهما: سرق ديناراً، وقال الآخر: درهماً، أو قال أحدهما: سرق ثوباً أبيض، وقال الآخر: أسود، ففي كل واحدة يجوز أن يحكم مع أحدهما مع يمين المدعي، لكن يثبت له الغرم ولا يثبت القطع) انتهى.

حيث إنه لا يثبت بشاهد واحد المشهود عليه، ولا توارد للشاهدين، فإذا حلف المدعي مع أحدهما أو مع كليهما ثبت ما حلف عليه، لأنه أقام شاهداً وحلفاً، ولا تنافي بين الأمرين، فيثبت الدينار والدرهم والثوب الأبيض والأسود، كما ذكره المسالك وغيره.

وعلى أي الحالين لا يثبت القطع، لأن الحد لا يثبت باليمين كما تقدم.

ولو تعارض بينتان على عين واحدة، كما لو شهد اثنان على سرقه شيء معين في وقت، وآخران على سرقته في غيره، على وجه تحقق التعارض بينهما بأن لا يمكن أن يسرق أولاً ثم ينتقل إلى مالكه ثم يسرق ثانياً، سقط القطع، كما في الشرائع وغيره، وذلك للشبهة الناشئة من اختلافهما على الوجه المزبور، والحدود تدرأ بالشبهات[1]، ولكن يمكن أن يقال: باحتمال القطع أيضاً، لاتفاقهم في السرقة، فهو قدر جامع لا تنازع فيه فلا شبهة فيه، لكن ليس بناؤهم على ذلك.

نعم إنهم قالوا بالغرم، بل في الجواهر: (بلا خلاف لثبوت سرقة العين باتفاق البينتين عليه، وفي محكي المبسوط تعارضت البينتان وتساقطتا وتستعمل القرعة، وفي كشف اللثام لا فائدة للقرعة هنا، قلت: يمكن أن يكون مبنى كلام الشيخ على وجوب كون الحكم على واحدة منهما، لعدم صلاحيتهما بعد التعارض لأن يكونا مستند حكمه، ولا يعلم ذلك إلاّ بالقرعة، والفائدة حينئذ تظهر في الرجوع وغيره

(١) الوسائل: ج١٨ ص٣٣٦ الباب ٢٤ من أبواب الشهادات ح٤.

من الأحكام التي تلحق الشاهد) انتهى.

وفي المقام احتمالان آخران:

الأول: الأخذ بالأعدل إن كان، وإلاّ فالتساقط أو القرعة.

الثاني: الأخذ بالأكثر، لوورد كليهما في بعض أبواب التعارض.

ولعل وجه القرعة أن الجميع متفقون على السرقة، والخصوصية تخرج بالقرعة التي هي لكل أمر مشكل.

ولو شهد اثنان من الأربعة بالاقتراب منها قبلاً، وآخران دبراً، فالظاهر عدم الثبوت، وإن اتفقا في أصل الزنا، فإنه مثل قيام إحداهما بالزنا صباحاً والآخران ظهراً، وهل لهما الحق بالشهادة بالزنا، لا يبعد ذلك، لأنه صدق، وقد تقدم جواز ذكر الشهادة بحيث تؤثر في القضاء مما لو لم يغيرها لم تؤثر.

ومنه يعلم أنه لو أقر مرتين بأحدهما ومرتين بالآخر لم يثبت، ولو كان المزيج بالشهادة لا يرتبط بالأمر إطلاقاً، أو يرتبط في الجملة لكن لم يكن في مناط الشهادة. فالأول كما إذا قال: سرق ولم يكن معه طفله، وقال الآخر: وكان معه طفله. والثاني كما إذا قال: وهو لابس أبيض، وقال الآخر: وهو لابس أسود، فهل يؤثر في تعارض الشهادتين مطلقاً، أو لا مطلقاً، أو يفصل فلا يؤثر الأول لعدم ربطه بالأمر، ويؤثر الثاني لربطه كالزمان، احتمالات، ومقتضى درء الحد بالشبهة الأول، وإن كان الأمر بحاجة إلى تأمل.

نعم لا شك في أنه لو كان الاختلاف من جهة اختلاف استجابات الناس للأمر الواحد لم يؤثر، كما إذا قال أحدهما: سرق والهواء بارد، وقال الآخر: وليس في الهواء برودة، وذلك لأن الناس يستجيبون لهواء واحدة بأحاسيس مختلفة، كما نشاهد من أن نفرين لو أخرج أحدهما يده من ماء حار والآخر

من ماء بارد، فأدخلا يدهما في ماء فاتر يحسه الأول بارداً، والثاني حاراً.

ولو كان توارد البينتين لا على عين واحدة، كما لو شهدت إحداهما على الثوب الأبيض مثلاً، والأخرى على الثوب الأسود ولو في وقت واحد، أو إحداهما على درهم والأخرى على دينار، ثبت الثوبان والنقدان، إذ لا تعارض بينهما وثبت القطع، إذ لا شبهة كما ذكره الشرائع وأيده الشارحان، وذلك لوضوح شمول الأدلة لهما.

ولو أمكن مع اتحاد العين حصول الفعل مرتين، كما لو شهدت إحداهما بسرقة الكتاب يوم الجمعة، والأخرى بسرقته يوم السبت، واحتمل أنه استرده فسرقه مرة ثانية، ثبت الأمران، إذ لا منافاة فلا تعارض.

ولذا قال في الجواهر: إنه لا خلاف فيه ولا إشكال.

**((باعه بدينار أم بدينارين))**

**(مسألة ٥)**: لو شهد إحدهما أنه باعه هذا الثوب غدوة بدينار، وشهد الآخر أنه باعه ذلك الثوب بعينه في ذلك الوقت بدينارين، لم يثبت لتحقق التعارض في شهادة الشاهدين، لعدم تحقق البيع في وقت واحد بثمنين، ولكن له المطالبة بأيهما شاء مع اليمين، كما في الشرائع والجواهر وغيرهما، وذلك لأنه من الماليات التي تثبت بالشاهد واليمين.

لكن ربما يقال: إنه يثبت الأقل بدون اليمين، لأن الأقل محل شهادة كليهما، أو يقال: إن محل النزاع هو الدينار الثاني، وحيث إنه بينهما يقتضى قاعدة العدل تنصيفه كدرهمي الودعي، أو يقال: إنه إذا أراد الدينار لم يحتج إلى شيء، أما إذا أراد الدينار الثاني احتاج إلى ضم اليمين.

ولو شهد له مع كل واحد شاهد آخر ثبت الديناران إن ادعاهما، ولغت البينة الأخرى، كما في الشرائع والجواهر، ولعل وجهه أن الدينار الأول موضع وفاق، وإنما الخلاف في الدينار الثاني، وحيث قامت به البينة ثبت، لكن ربما يرد عليه أن بينة الدينار الواحد ينفي الزائد فكيف يثبت ببينة الأكثر مع التعارض الموجب للتساقط، فالمرجع القرعة أو قاعدة العدل.

ولعل وجه ما حكي عن المبسوط وجواهر القاضي من أن البينتين متعارضتان فيقرع ما ذكرناه، وقول الجواهر: (إن قولهما إنما يتم إذا كان لكل من الثمنين مدع، كأن يدعي المشتري أنه اشتراه بدينار، والبائع بدينارين) محل نظر، لأن المشتري منكر، والمنكر عليه اليمين، وإنما البينة على البائع المدعي، فتقدم بينة البائع على بينة المشتري، نعم يتصور ذلك في وكيلي البائع أو وليه أو ما أشبه فتأمل.

ولو شهد أحدهما بأنه أقر باشترائه بألف، وشهد الثاني بأنه أقر باشترائه

بالفين، ولو في وقت واحد، فإنه يثبت الألفان إذا انضم اليمين إلى الثاني.

وعلله في المسالك بقوله: (والفرق بين الإقرار والبيع، حيث يثبت القدر الأقل بهما ويتوقف الزائد على اليمين في الإقرار دون البيع، أن الإقرار ليس سبباً في ثبوت الحق في ذمته، بل كاشف عن سبقه فجاز تعدده، ولم يناف أحد الإقرارين الآخر، بخلاف البيع فإنه سبب لثبوت الحق ولم يقم بكل واحد من السببين بينة كاملة، وعليه يترتب ما لو شهد بكل واحد من الإقرارين شاهدان، فإنه يثبت الأقل بشهادة الجميع والزائدة بشهادة الاثنين، بخلاف البيع، فإنه لا يثبت إلاّ بشاهدين، لعدم إمكان تعدد السبب فيه) انتهى.

وفيه: كما أن العقد بدينار ينافي العقد بدينارين في وقت واحد، الإقرار بدينار ينافي الإقرار بدينارين في وقت واحد، وتعليل الجواهر لعدم المنافاة بأنه يجوز أن لا يكون الشاهد سمع إلاّ ديناراً ولم يقطع إلاّ به، وتردد في الزائد ورأى أن لا يشهد إلاّ به لمصلحة يراها، إلى آخر كلامه خارج عن فرض كون الشاهد مثبتاً نافياً، فعدم الفرق بين الإقرار والبيع هو مقتضى القاعدة.

ولو شهد بكل واحد من الإقرارين شاهدان، ثبت ألف بشهادة الجميع، والألف الآخر بشهادة اثنين، كما في الشرائع والجواهر، لكن يأتي هنا أيضاً وقوع التعارض بينهما في الألف الثاني إذا كان الوقت واحداً، لوضوح أن شاهد الألف ينفي قول شاهد الألفين.

ولو شهد أحدهما أنه سرق ثوباً قيمته درهم، وشهد الآخر أنه سرقه وقيمته درهمان، ثبت الدرهم بشهادتهما، والدرهم الآخر بالشاهد واليمين، ونفي الأول للدرهم الثاني لا يضر بعد أن لم يكن قوله حجة، والشاهد واليمين حجة، وقول الجواهر: لجواز أن لا يعرف أحدهما من قيمته إلاّ درهماً، خارج عن محل البحث،

كما تقدم مثله عليه.

ولو شهد شاهدان بما قيمته درهم، وآخران بما قيمته درهمان، قال في الشرائع: ثبت الدرهم بشهادة الجميع، والآخر بشهادة الشاهدين، لكن فيه: إنه يقع التعارض في الدرهم الثاني، فالشاهدان الأولان ينفيانه، والآخران يثبتانه كما تقدم مثله، وكأن قول بعض العامة لم يثبت إلاّ الدرهم الواحد ناظر إلى ما ذكرناه.

ولو شهد أحدهما بأنه يطلبه حيواناً، والآخر بأنه يطلبه شاةً، فهل يثبت الشاة بهما، الظاهر لا، لأن الحيوان أعم، نعم يثبت حيوان في الجملة، لاتفاقهما عليه، كما أنه إذا شهد أحدهما بالفرس والآخر بالإبل، لم يثبت حتى الحيوان المطلق، لما علله في المستند من عدم إمكان وجوده الخارجي، كما لا يثبت أحدهما، لأنه لم يقم عليه شاهدان، فاحتمال أن الحيوان يثبت لأنه جامع بين الأمرين لا وجه له.

نعم لو حلف مع أحدهما ثبت، لثبوت المال بالشاهد الواحد والحلف.

ولو حلف مع كل شاهد، فإن كان من المحتمل كونهما عليه ثبتا، وإلاّ سقط الاثنان للتعارض، وربما يحتمل ثبوت نصفي الحيوانين عليه لقاعدة العدل بعد ثبوت أحدهما عليه، لأن الجامع لا تعارض فيه.

والشهادة كما تثبت الشيء تثبت لازمه، فإذا لم يمكن الشيء للتعارض لم يسقط اللازم، كما إذا قامت البينة بأنها زوجة زيد، وأخرى بأنها زوجة عمرو، حيث لا تكون لأيهما، ولكن تمنع من زواجها من خالد، لعدم تعارضهما في لازم الزوجية، وهو عدم إمكان زواجها، فتأمل.

ولو شهد أحدهما بالقذف غدوة والأخرى عشية، أو بالقتل كذلك، لم

يحكم بشهادتهما، لأنهما شهادة على فعلين لم يكمل على شيء منهما النصاب، بل في القتل هما متكاذبان، كما في الشرائع والجواهر.

نعم لو قامت البينة بقذفه صباحاً، وأخرى بقذفه ليلاً ثبتتا، لعدم التكاذب حيث يمكن صدور القذف فيه في كلا الوقتين، إلاّ إذا قالت كل بينة: ولم يقذف في الوقت الآخر.

ولو شهد أحدهما بإقراره بالعربية والآخر بالعجمية وأطلقا، أو وقتا بوقتين مختلفين، أو أحدهما أطلق والآخر وقت . ولم يعلم وجه عدم ذكر الجواهر للأخير . قبل لأنه إخبار عن شيء واحد، فيجوز أن يقر تارة بالعربية وأخرى بالعجمية.

أما لو وقتا وقتاً واحداً فلا يثبت شيء للتكاذب، كما ذكره الشرائع والشارحان، وأشار إليه المستند.

ولو شهد أحدهما أنه أقر عنده أنه استدان أو باع أو قتل أو غصب يوم الخميس، وقال آخر أقر أنه فعل ذلك يوم الجمعة مثلاً، لم يحكم إلاّ مع اليمين للمدعي أو شاهد آخر ينضم إليه، لإطلاق أدلتهما، وذلك لأن المشهود به فعلان، وفي القتل متكاذبان.

ولو احتاج الأمر إلى إقرارين كما في السرقة، كما ذكرناه في كتاب الحدود، فشهد أحدهما أنه أقر يوم الخميس، وآخر أنه يوم الجمعة، ثبت بالنسبة إلى المال.

ولو شهدا أنه أقر يوم الخميس أو غيره لم يثبت، لأنه إقرار مرة، إلاّ إذا قلنا: إن الإقرار مرتين بالنسبة إلى حق الله، لا بالنسبة إلى حق الناس، فيكفي مرة، كما هو مقتضى القاعدة.

ولو شهد اثنان بفعل لا يتكرر، كالقتل والولادة ونحوهما في الجمعة، وآخران بذلك في السبت، تساقطا للتكاذب، وفي محكي المبسوط: إذا لم يكن الاجتماع

استعمل القرعة، وعن كشف اللثام: لا معنى لها، وقد تقدم عن الجواهر وجه الكلام الشيخ.

قال في المستند: ولو شهد أحدهما أنه أوصى لزيد بمائة يوم الخميس، أو في المرض الفلاني، أو في مكان كذا، وبوصايته على صغيره كذا، والآخر بأنه أوصى به يوم الجمعة، أو في المرض الآخر، أو في مكان كذا، فظاهرهم أنه بعده يقبلونه.

أقول: وذلك لعدم مدخلية الخصوصيات المذكورة في الشهادة، فإنه لا تكاذب ولا تنافي ولو في الجملة، فهو كما إذا شهد أحدهما أنه رآه يتصرف فيه تصرف الملاك يوم الخميس، والآخر كذلك يوم الجمعة، وكذا إذا شهد أحدهما أنها كانت زوجته يوم الخميس، والآخر يوم الجمعة، إلى غير ذلك، والاتحاد الذي اشترطوه لا يراد به إلاّ دخول المشهود به تحت أدلة شهادة الشاهدين، والأدلة شاملة لأمثال ما ذكر.

ويؤيده ما ورد في ما لو شهد أحد الشاهدين أنه شرب الخمر، وشهد الآخر أنه تقيأ، ولعل مثله ما لو شهد أحدهما أنه رآه يرمي السهم نحو زيد، وشهد آخر أنه رآه يصل سهمه المرمي إلى زيد، فإنه يثبت عليه القتل.

نعم لو قال أحدهما: إنه قال: أقر بأن زيداً يطلب مني، وقال الآخر: ألف درهم، لم يثبت عليه شيء، إذ لا يجتمع الشاهدان على شيء، والظن بأن إحدى الجملتين مرتبطة بالأخرى لا ينفع، وكذا في صيغ العقود والإيقاعات، كما إذا شهد أحدهما أنه قال زيد لعمرو: بعتك الدار، وشهد الآخر أنه سمع عمرواً قال لزيد: قبلت، إلى غير ذلك من الأمثلة.

## فصل

## في الطوارئ

وفيه مسائل:

**((لو شهد عدلان ثم فسقا))**

(**مسألة ١**): لو شهد عدلان عند الحاكم ثم فسقا أو كفرا أو أحدهما، وكذلك في الشهود الأربعة في الزنا، فله ثلاث صور:

الأولى: أن يكون نفذ الحكم، أو كان وسط التنفيد، كما لو جلد خمسين من المائة مثلاً، وتنفيذ الحكم سواء كان مما لا يبقى له أثر، كقتل المجرم الذي لا وارث له، أو له أثر كقتل من له وارث، أو كالحكم بزوجيتة امرأة لرجل وقد وطأها لكنها حية، حيث يمكن عقلاً إرجاعها، إلى غيره.

الثانية: أن يكون لم ينفذ الحكم بعد.

وفيهما عدم نقض الحكم إجماعي، قال في المستند: لو شهد عدلان على أمر عند الحاكم فطرأ فسقهما، فإن كان بعد الحكم لم يضر ولا ينقض إجماعاً وللاستصحاب.

أقول: وللمناط في صحة الرواية إذا انحرف الراوي، ولأن ظاهر الأدلة كون المعيار العدالة حال الشهادة، إلى غير ذلك.

الثالثة: أن يكون الفسق ونحوه قبل حكم الحاكم، وقد قسموا هذه إلى قسمين:

الأول: أن يكون المشهود من حقوق الله تعالى، والمشهور أنه تطرح الشهادة.

وفي الجواهر بلا خلاف أجده فيه، بل في المسالك اتفاق الفريقين عليه، وفي المستند إجماعاً محققاً ومحكياً.

واستدلوا لذلك بدرء الحدود بالشبهة، لأنه نوع شبهة، وبأن الحد مبني على التخفيف، فإن تحقق إجماع قطعي غير مستند ولا محتمل الاستناد فهو، وإلا كان ذلك محل نقاش، إذ أية شبهة بعد إطلاق الأدلة التي ظاهرها العدالة حال الشهادة، وكلي أن الحد مبني على التخفيف لا يلازم المورد، ولا دليل على أنه من مصاديقه.

وربما يؤخر الحكم ولم يعلم عن حال الشاهد هل بقي على أمره أو لا، مع وضوح أنه في بعض الأحيان لا يبقى، كما إذا حبس المرتد إلى أن يقتل، أو أخر الحد إلى مدة، ومن الواضح أن العدول الذين يشهدون ليسوا في الدرجات الرفيعة من العدالة حتى تبقى عدالتهم مستمراً.

نعم يمكن أن يقال: إن اتفاقهم يوجب الشبهة، وذلك كاف في رفع الحد.

الثاني: أن يكون المشهود به من حقوق الناس، وقد اختلفوا في أنه هل يقدح أم لا، فعن الشيخ في الخلاف وموضع من المبسوط والحلي والمحقق والفاضل في التحرير والقواعد وموضع من الإرشاد عدم القدح، خلافاً لموضع آخر من المبسوط والمختلف والشهيدين وجماعة فقالوا بالقدح، والأقرب الأول، لأن الظاهر من الأدلة العدالة وسائر الشرائط حال الأداء، كما استدل بذلك الشرائع وغيره، كما هو الظاهر في كل شرط شيء، فانتفاء الشرط في حال آخر غير ضار.

أما القول الثاني: فقد استدل له بكون الشاهد فاسقاً حال الحكم، فإذا حكم الحاكم والحال هذه لزم الحكم بشهادة الفاسق، وذلك ما لا يجوز، وبالقياس

على رجوع الشاهد قبل الحكم، وبأن طرو الفسق يضعف ظن العدالة بعد طروه دفعة واحدة، وبأنه كما لو شهد لإنسان فمات ذلك الإنسان وورثه الشاهد، حيث سيأتي أنه لا يثبت للوارث المشهود له إذا كان الموت قبل الحكم، قالوا: وجعل المدار على الحكم عدالة الشاهد حال الأداء لا حال الحكم مصادرة، لأنه أول الكلام، فلا يستقيم دليل القول الأول.

ويرد على الأول: إن ظاهر الأدلة هو المنع عن الحكم بشهادة الفاسق إذا كان فاسقاً وقت الأداء لا مطلقاً، بل مناسبة الحكم تقتضي ذلك، إذ الفاسق لا يؤمن خبره بخلاف العادل.

وقد قال سبحانه في تعليل التبين: ﴿أن تصيبوا قوماً بجهالة﴾[1]، بالإضافة بالنقض بما إذا جن أو مات أو ما أشبه.

وعلى الثاني: بأن القياس باطل، مع أنه مع الفارق، لأن الرجوع يبطل الشهادة لأنه نقيض لها، بخلاف سقوط العدالة.

أما ما ذكره المستند من أن الرجوع دال على عدم جزمهم، فالظاهر أنه أراد أن الرجوع ينافي الجزم الذي هو شرط في الشهادة، لا أن المراد أن حال الشهادة لم يكن جزم، حتى يستشكل عليه بأن كان الجزم حال الشهادة.

وعلى الثالث: بأن الرجوع لا يضعف العدالة حال الشهادة، فكم من أناس كانوا عادلين ثم فسقوا أو كفروا، قال سبحانه: ﴿أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم﴾[2]، وقصة الردة بعد الرسول (صلى الله عليه وآله) والواقفية وبني فضال والشلمغاني وغيرهم مشهورة.

---

(١) سورة الحجرات الآية: ٦١.

(٢) سورة آل عمران الآية: ١٤٤.

وعلى الرابع: بأنه إن ثبت في المقيس عليه كان قياساً مع أنه محل تأمل، كما سيأتي.

أما ما ذكروه من المصادرة، ففيه: إن أدلة الشرائط في الشاهد لا تدل على اشتراط وجودها حال الشهادة لا بعدها، فكما لا يشترط وجودها قبل الشهادة كذلك لا يشترط بعدها.

هذا تمام الكلام في ما إذا كان الحق لله أو للناس.

وأما إذا كان الحق مشتركاً بين الله والناس، فقد قال الشرائع: وفي الحكم بحد القذف والقصاص تردد أشبهه الحكم لتعلق حق الآدمي به.

أقول: وجه ذلك إطلاق أدلة الحكم بالشهادة، وإنما الخارج منه بالإجماع المتقدم حق الله محضاً، أما المشترك فحيث لا إجماع على إخراجه كان باقياً تحت الإطلاق، خلافاً لغير واحد منهم الجواهر حيث رجحوا حق الله، قال: لقاعدة درء الحدود بالشبهات التي لا فرق في الدرء بين الحد المشترك والمختص حتى القصاص إن قيل إنه من الحدود.

والأقرب التفصيل إن فرقنا في المسألة بين حق الله وحق الناس، كما ادعوا عليه الإجماع، فبالنسبة إلى حق الله عدم الحكم، أي لا يرتب الأثر، وبالنسبة إلى حق الآدمي الحكم وترتب الأثر، والله العالم.

((**لو شهدا لمن يرثانه**))

(**مسألة ٢**): لو شهدا لمن يرثانه فمات قبل الحكم فانتقل المشهود به إليهما، فالمشهور أنه لم يحكم به، وفي المسالك أنه لو حكم بشهادتهما لزم أن يكون قد حكم للمدعي بشهادته وهو باطل قطعاً، وفي الجواهر بلا خلاف أجده فيه، وعن المفاتيح وشرحه نفي الخلاف عنه أيضاً، بل ظاهر الشهيد الثاني اتفاقهم عليه، ودليلهم هو ما تقدم.

لكن استشكل فيه في محكي الكفاية وخدش فيه المحقق الأردبيلي، لأن المال ينتقل إلى المورث وهو المدعي، والشاهد إنما هو شاهد حال الأداء لا حال الحكم، وكلامهما متين، ولذا أيدهما المستند قال: إلاّ أن يثبت الإجماع على القدح.

أقول: لا إجماع في المسألة، وإنما ذكره جملة من الفقهاء، ودليلهم ما تقدم وقد عرفت الإشكال فيه، بالإضافة إلى أنه لو كان اتفاق كان من محتمل الاستناد الذي ليس بحجة.

ثم على المشهور لو كان لهما في الميراث المشهود به شريك، فهل يثبت حصة الشريك بشهادتهما أم لا، اختار الدروس الأول، لأن المانع المذكور في حقهما مفقود في حقه، ورجح في القواعد الثاني وعلله الجواهر بأنه لا يحكم للمدعي بشهادته ولا شهادة شريكه، قال: وإن احتمل في المسالك وكشف اللثام القبول في حصة الشريك، بل وفي حقه إلاّ أنا لم نجد به قائلاً، والأقرب قول الدروس إذ لا مانع.

قال في المستند: (والتحقيق أنه إن كان شهادة في حق نفسه في حصته لا يقبل في الجميع، لما سبق من عدم قبول شهادة من له في المشهود به نفع ونصيب، وإلا فيقبل، والحق هو الثاني لما مر من عدم ثبوت كونه شهادة لنفسه، وكأن سبب الإشكال في حصته خوف الإجماع وهو هنا منقول، ومنه يظهر الحال في ما إذا كان هناك وصية أو دين سيما المستوعب منه) انتهى.

ولو مات الشاهدان وورثهما غيرهما، فهل لا تقبل شهادتهما بناءً على ما اختاره المشهور، لأن المال ينتقل إليهما ومنهما إلى وارثهما، أو تقبل، لأنه بالأخرة شهادة في حق الغير، احتمالان، وإن كان الأمر بناءً على ما ذكرناه واضحاً.

((لو رجع الشاهدان قبل الحكم))

(**مسألة ٣**): لو رجع الشاهدان أو أحدهما عن الشهادة قبل الحكم لم يحكم بها، ولا غرم.

قال في الجواهر: بلا خلاف أجده فيهما بيننا، كما اعترف به غير واحد، بل في كشف اللثام الاتفاق على ذلك إلاّ من أبي ثور، وفي المستند بالإجماع.

ويدل عليه أن أدلة الشهادة لا تشمل مثل ذلك، لانصرافهما إلى ما لم يرجع الشاهد، بالإضافة إلى ما رواه الكافي والفقيه والتهذيب في صحيح جميل بن دراج، عمن أخبره، عن أحدهما (عليهما السلام)، قال: «في الشهود إذا رجعوا عن شهادتهم وقد قضى على الرجل ضمنوا ما شهدوا به وغرموا، وإن لم يكن قضى طرحت شهادتهم ولم يغرموا الشهود شيئاً»[1].

وعن الدعائم الإسلام، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، إنه قال: «إذا شهد رجلان على رجل بمال ثم رجعا عن الشهادة، فإن لم يكن قضى القاضي بطلت الشهادة، وإن كان قضى رد ما قضى بشهادتهما به»[2].

هذا ويمكن أن يستدل لذلك أيضاً بأن لا ترجيح لقولهم الأول على الثاني، منتهى الأمر أنهما يتعارضان فيتساقطان، ولا يصح الحكم استناداً إلى الأول.

ثم إنهم قد يعترفون بأنهم تعمدوا الكذب فهم فسقة إن لم يذكروا ما يبرر قولهم من اضطرار أو إكراه، أو أهم ومهم وما أشبه مما يبيح الكذب، وإن قالوا أخطأنا أو غلطنا فلا فسق، كما ذكر ذلك الجواهر وغيره.

ثم إن القواعد والمسالك ذكرا عدم قبول تلك الشهادة لو أعادوها، ولعله لصحيحة محمد بن قيس، المروية في الكافي والتهذيب، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: «قضى أمير المؤمنين (عليه السلام) في رجل شهد عليه رجلان بأنه سرق فقطع

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٣٨ الباب ١٠ من أبواب الشهادات ح١.

(٢) المستدرك: ج٣ ص٢٠٩ الباب ٧ من أبواب الشهادات ح١.

يده حتى إذا كان بعد ذلك جاء الشاهدان برجل آخر فقالا: هذا السارق وليس الذي قطعت يده إنما شبهنا ذلك بهذا، فقضى عليهما أن غرمهما نصف الدية ولم يجز شهادتهما على الآخر».

وروى التهذيب، عن السكوني، عن جعفر، عن أبيه (عليهما السلام): «إن رجلين شهدا على رجل عند علي (عليه السلام) أنه سرق فقطع يده، ثم جاءا برجل آخر فقالا: أخطأنا هو هذا، فلم يقبل شهادتهما وغرمهما دية الأول»[1].

وهذا هو الذي اختاره الجواهر، خلافاً لكشف اللثام، حيث جعل الأقوى القبول إذا كانا معروفين بالعدالة والضبط، وكأنه للعمومات، لكن الأقرب ما اختاره، حيث إن الخبرين يصلحان لتخصيص العمومات، ويشبه هذا الحكم أنه لو قطعت يد السارق اليسرى غلطاً لم تقطع يمينه، كما فصلناه في كتاب الحدود.

نعم، لابد من الاقتصار على موضع النصين من شهادة نفس الشاهدين على أن الثاني سرق وأنهما اشتبها في الأول، وإلاّ فإن شهد شاهدان آخران بسرقة الثاني دون الأول وقد رجع الأولان عن شهادتهما قطع الثاني لاستجماع الشاهدين الأخيرين لشرائط الحجية، كما أن الأولين إذا شهدا شهادة أخرى بالنسبة إلى سرقة أو غيرها قبل قولهما، إذ لا دليل على سقوط شهادتهما إطلاقاً.

ولو كان الأول الذي قطعت يده أغرم قدر السرقة استرجع المال بعد اعتراف شاهديه بالغلط، وهل يغرم الثاني المشهود عليه ثانياً، لإطلاق دليل حجية الشهادة والخارج من الإطلاق إنما هو بالنسبة إلى القطع، أو لا يغرم، لأن المفهوم من الروايتين سقوط شهادتهما، الظاهر الثاني، لقوله (عليه السلام): «فلم يقبل شهادتهما» وعليه فالمال يكون على بيت المال، أو يغرم كل واحد من المتهمين نصف المال، لقاعدة العدل

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٤٣ الباب ١٤ من أبواب الشهادات ح٢.

أو يقرع، احتمالات.

ولو شهد شاهدان آخران بسرقة الأول بعد سحب الأولين كلامهما، فهل يغرم الأولان، الظاهر لا، إذ حجية الشاهد تستلزم عدم التغريم.

**((حكم سائر الجرائم إذ تراجع الشهود))**

بقي الكلام في أنه هل هذا الحكم الذي ذكر في السرقة ينسحب إلى سائر الجرائم، كما إذا شهدوا على امرأة بالزنا فحدت، ثم جاؤوا بأخرى مدعين اشتباههم في الأولى وأن الزانية هي الثانية، فهل يرفع عنها الحد، وكذا إذا قالوا بأنهم اشتبهوا في أنها زنت بل إنها لامست الرجل مما لها تعزير، الظاهر ولو بالمناط رفع الحد عن الثانية، وعدم تعزير الأولى، كما أن الظاهر من تغريمهم للأول الذي شهدا بأنه سرق ثم رجعا عن شهادتهما أن في مثال حد المرأة الواجب على الشهود غرامة جلدها، وذلك لأن الجلد له غرامة، والظاهر أنها تعين بالحكومة، كما ذكرناه في مسألة الأرش في كتاب الديات.

ثم إنه لو كان الراجع بعض الشهود كان للراجع حكمه، كما أنهما إذا رجعا وقال أحدهما تعمدت، وقال الآخر أخطأت، كان لكل حكمه.

ولو ظهر للحاكم بعد قطع المشهود عليه أو جلدها فسق الشهود أو كفرهم، تدارك ذلك من بيت المال، إذ كان الحكم بالجلد والحد ظاهرياً، فإن الفاسق مردود الشهادة، وإن كان في الظاهر عدلاً، لأن الحكم واقعي لا ظاهري، فليس من قبيل من صلى ثم ظهرت نجاسة بدنه، بل من قبيل من صلى ثم ظهر عدم طهارته من الحدث.

فقد ذكر الفقهاء أن الظاهر من الشرائط والأجزاء ونحوهما الواقعية لا العلمية.

وكيف كان، فقد ظهر مما تقدم من عدم الأخذ بقول الشاهد إذا رجع عن كلامه الأول، وأنه مأخوذ بغرامة كلامه الأول، ولا يسمع كلامه الثاني، أن ما ورد في خبر الفقيه يراد به ذلك.

قال: قال النبي (صلى الله عليه وآله): «من شهد عندنا بشهادة

ثم غير، أخذناه بالأولى وطرحنا الأخرى»[1].

وروى الفقيه والتهذيب، عن السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن علي (عليهم السلام)، أن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: «من شهد عندنا ثم غير، أخذناه بالأولى وطرحنا الأخير»[2].

فإن الظاهر أن المراد بهما أخذناه بغرامة شهادته الأولى، ولم نقبل شهادته الثانية.

ومنه يعلم أن قول المستند بعد روايته أولاهما: (فهي غير ظاهرة في الرجوع، ولو سلم فلا يقاوم المرسلة التي هي كالصحيحة)، أي مرسلة جميل[3]، (ولعمل الأصحاب ولو سلم فيرجع إلى الأصل الذي هو مع المرسلة) انتهى.

غير ظاهر الوجه، إذ رواية السكوني ليست في مصب رواية جميل، بل في مصب روايتي النبي (صلى الله عليه وآله).

(١) الفقيه: ج٣ ص٢٧ ح٩.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٣٩ الباب ١١ من أبواب الشهادات ح٤.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٣٩ الباب ١١ من أبواب الشهادات ح٢ و٣.

((لو اعترف شهود الزنا بالكذب أو الغلط))

(**مسألة ٤**): لو كان المشهود الزنا ثم بعد حد الزاني أو المزني بها اعترفوا بالعمد حدوا للقذف، والظاهر أنهما قذفان فعليهم حدان، كما قد تقدم أن عليهم أرش الحد، ويعين ذلك بالحكومة، كما في كتاب الحدود.

ولعمومات المحدود لو نقص كان عليهما ذلك، والظاهر أن عليهم القتل إذا مات المحدود لأنهم سببوا قتله، والسبب أقوى من المباشر كما سيأتي، وعليهم التوبة بتكذيب أنفسهم أمام الإمام أو الناس، كما ذكروا في قوله تعالى: ﴿إلا الذين تابوا وأصلحوا﴾[1]، وقد تقدم الكلام في ذلك في بحث عدالة الشاهد.

ولو قالوا غلطنا، فعن المبسوط وجواهر القاضي يحدون أيضاً، وفي المسالك وجهان أحدهما المنع، لأن الغالط معذور، وأظهرهما الوجوب، لما فيه من التعيير، وكان من حقهم التثبت والاحتياط، وفي المستند: وإن قال أخطأت أو ترددت ففي وجوب الحد وجهان.

أقول: مقتضى القاعدة عدم الحد لرفع الخطأ، ولا أقل من أنه شبهة دارئة للحد، ولذا اختار الجواهر وكشف اللثام عدم الحد، وعلة المسالك للحد استنباط غير مدعوم بالدليل، إلاّ بمرسل ابن محبوب، عن الصادق (عليه السلام)، في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا ثم رجع أحدهم بعد ما قتل الرجل، فقال (عليه السلام): «إن قال الراجع: أوهمت، ضرب الحد وأغرم الدية، وإن قال: تعمدت قتل»[2].

لكن اللازم حمل هذه الرواية على ما إذا كان مقصراً، ولذا قال الجواهر: إن تكليف الغافل قبيح فلا ريب في المعذورية، كما لا ريب في سقوط

(١) سورة البقرة: الآية ١٦٠.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٤٠ الباب ١٢ من أبواب الشهادات ح١.

الحد معها ضرورة أولويتها من الشبهة التي يدرأ بها.

ويؤيده ما سكت من الروايات عن الحد، مثل ما رواه الفقيه، عن مسمع كردين، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، في أربعة شهدوا على رجل بالزنا فرجم ثم رجع أحدهم فقال: شككت في شهادتي، قال: «عليه الدية»، قال: قلت: فإنه قال شهدت عليه متعمداً، قال (عليه السلام): «يقتل»[1].

والرضوي (عليه السلام): فإن شهد أربعة عدول على رجل بالزنا، أو شهد رجلان على رجل بقتل رجل أو سرقة فرجم الذي شهدوا عليه بالزنا، وقتل الذي شهد عليه بالقتل، وقطع الذي شهدوا عليه بالسرقة، ثم رجعا عن شهادتهما وقالا: غلطنا في هذا الذي شهدنا، وأتيا برجل وقالا: هذا الذي قتل، وهذا الذي سرق، وهذا الذي زنى، قال (عليه السلام): «يجب عليهما دية المقتول الذي قتل، ودية اليد التي قطعت بشهادتهما، ولم تقبل شهادتهما على الثاني الذي شهدوا عليه، فإن قالوا: تعمدنا، قطعا في السرقة»[2].

وفي مقنع الصدوق الذي هو متون الروايات ما يقرب منه، فإنه لو كان هناك الحد في الخطأ لزم التنبيه عليه.

ثم إن الشهادة اضطراراً حالها حال الخطأ، وهل الدية على الشاهد أو السبب، الظاهر الثاني، لأنه أقوى من الشاهد، فيأتي فيه ميزان السبب والمباشر.

**((لو رجع الشاهدان بعد الحكم والاستيفاء))**

قال في الشرائع: ولو رجعا بعد الحكم والاستيفاء وتلف المحكوم به لم ينقض الحكم.

وقال في المسالك: (لم ينقض الحكم مطلقاً، لنفوذ الحكم بالاجتهاد به فلا

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٤٠ الباب ١٢ من أبواب الشهادات ح٣.

(٢) المستدرك: ج٣ ص٢١٠ الباب ١١ ح٤.

ينقض بالاحتمال، ولأن شهادتهم إقرار ورجوعهم إنكار، والإنكار بعد الإقرار غير مسموع، ولأن الشهادة أثبتت الحق فلا يزول بالطارئ كالفسق والموت، خلافاً للشيخ في النهاية، حيث حكم برد العين على صاحبها مع قيامها، وتبعه القاضي وجماعة)، إلى آخر كلامه.

ومنه يعلم، ضعف قول الجواهر عند قول المحقق: (لم ينقض الحكم):

(إجماعاً بقسميه، مضافاً إلى المرسل السابق.

والنبوي (صلى الله عليه وآله) الخاص: «إن شهد عندنا بشهادة ثم غيرها، أخذنا بالأولى وطرحنا الأخرى»[1].

وعن هشام بن سالم، عن الصادق (عليه السلام): «كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يأخذ بأول الكلام دون آخره»[2].

واستصحاب الصحة وإطلاق ما دل على صحة ما لم يعلم فساده، والرجوع لا يدل على فساد الشهادة الأولى، إذ يمكن الرجوع كذباً، بل هو كالإنكار بعد الإقرار) انتهى.

إذ لا إجماع في المسألة، أما الأدلة التي ذكرها، فيرد:

على أولها: إن الأدلة الدالة على عدم نقض الحكم خاصة بما إذا لم ينقض الشاهد شهادته، أولاً: بالانصراف.

وثانياً: بما دل على تغريم الشاهد مما يلازم النقض.

وثالثاً: بما سيأتي من النقض إذا رجع الشاهد قبل الاستيفاء.

وعلى ثانيها: بأن الشهادة ليست إقراراً، فأي دليل على أنها كالإقرار.

وعلى ثالثها: بأن الشهادة إنما تثبت الحق إذا لم يرجع الشاهد، وإلا فإثباتها

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٤٣ الباب ١٤ من أبواب الشهادات ح٤.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص١٥٨ الباب ٤ من أبواب آداب القاضي ح٣.

له في هذه الصورة أول الكلام.

وعلى رابعها: إن مرسل جميل لا دلالة فيه.

وعلى خامسها: بأن ظاهر المرسل ما تقدم في روايتي النبي (صلى الله عليه وآله)، وعليه يحمل العلوي (عليه السلام)، ولا أقل من إجمالها، ومثل ذلك كيف يكون مستنداً للحكم الذي هو على خلاف القاعدة.

وعلى سادسها: إن الأصل أصيل حيث لا دليل، وبعد ذلك لا مجال للإطلاق المذكور إن سلم وجود إطلاق في المقام.

وعليه فاللازم نقض الحكم بآثاره فيما كانت له آثار، وأما إذا لم تكن آثار فإنه يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وسيأتي الكلام في جملة من الآثار التي تنقض بعد رجوعهم، وإن كان قبل الاستيفاء.

**((لو رجع الشاهدان بعد الحكم وقبل الاستيفاء))**

قال في الشرائع: (ولو رجعا بعد الحكم وقبل الاستيفاء، فإن كان حد الله تعالى نقض الحكم للشبهة الموجبة للسقوط، وكذا لو كان لآدمي كحد القذف، أو مشتركاً كحد السرقة، وفي نقض الحكم فيما عدا ذلك من الحقوق تردد) انتهى.

أقول: مقتضى القاعدة أن الرجوع قبل الاستيفاء يوجب نقض الحكم، لأن أدلة وجوب بقاء الحكم إنما هو فيما إذا لم يرجع الشاهد، ولو بالانصراف، من غير فرق بين أقسام الحقوق.

ثم إن المشهور ذهبوا إلى نقض الحكم في حدود الله تعالى، واستدلوا لذلك بالشبهة الدارئة للحد، وكون الحد مبنياً على التخفيف، وأنه لو لم يكن الحكم ينقض لم يكن وجه لتغريم الشاهد بعد الاستيفاء مالاً أو قصاصاً.

أما الحد المشترك كحد السرقة، وحق الآدمي كحد القذف، فقد استدلوا

لذلك بأنهما حد أيضاً، والحدود تدرء بالشبهات، بل في الجواهر: لا أجد في شيء من الأقسام الثلاثة خلافاً محققاً.

لكن قال في كشف اللثام مازجاً مع القواعد: (ولو رجع بعد الحكم قبل الاستيفاء فالأقرب المشهور عدم الاستيفاء في حقه تعالى من الحد، ولابتنائه على التخفيف واندرائه بالشبهة، ويحتمل الاستيفاء ولزوم ما يلزم الرجوع بعد الاستيفاء، لأنه حكم شرعي صحيح صدر عن أهله، ولم يعلم له ناقض، والإشكال أقوى في حقوق الآدمي، لأن التخفيف في حقوق الله أكثر) انتهى.

أقول: إذا لم نقل بانصراف أدلة الحكم إلى ما لم يناقض الشاهد نفسه لابد من القول باستيفاء حق الآدمي كحد القذف، ولا بأس بتأييد درء الحد بالشبهة لكل الأقسام الثلاثة.

نعم يظهر الفرق بين ما ذكرناه من عدم الشمول، وما ذكروه من درء الحد بالشبهة في سائر التوابع، فعلى ما اخترناه لا ترتب بعد الرجوع، مثلاً تحرم أخت الغلام الموطوء وبنته وأمه والبهيمة الموطوءة المأكولة ويجب بيع غير المأكولة في بلد آخر، إلى غير ذلك.

وكذا الحكم في المحكوم بردته إذا رجع الشهود قبل قتله، فإنه يسقط قتله للشبهة، لكن تبقى قسمة ماله واعتداد زوجته، ولذا قال الجواهر: يقوى بقاء حكم التوابع التي لم تثبت بالشرع سقوطها بالشبهة، بينما أن الأقوى عندنا سقوط الجميع، لعدم شمول الأدلة له.

ومن ذلك يعرف، حكم الجز والتغريب بالنسبة إلى بعض أقسام الزناة والقواد، إلى غير ذلك، لأن كل ذلك حد فتسقط بالرجوع.

ومنه يعلم الإشكال في إشكال القواعد في المسألة، حيث قال: (لو رجعا

قبل استيفاء القصاص لم يستوف، وهل ينتقل إلى الدية إشكال، فإن أوجبناها رجع بها عليها)[1].

ولو رجعا في أثناء الاستيفاء كما إذا ضرب نصف الحد سقط النصف الآخر، وفي ما سبق على الرجوع الكلام السابق فيما إذا رجعا بعد الاستيفاء.

نعم إذا حصل مكان الراجع من يشهد أتم الحد، فقد كان نصفه مستنداً إلى الشاهد الأول، ونصفه مستنداً إلى الشاهد الآخر.

ولو أراد الحاكم الحكم فقال له الشاهد: توقف ولا تحكم، فإن حصل للحاكم ريبة لم يحكم، وكذا إذا حكم ولما أراد الإجراء قال له الشاهد: توقف، وإن لم يحصل له ريبة حكم ونفذ الحكم لإطلاق الأدلة.

قال في القواعد: (ولو لم يصرح بالرجوع، بل قال للحاكم: توقف للحكم، ثم قال له: احكم، فالأقرب جواز الحكم ما لم يحصل للحاكم ريبة)[2].

وعلله كشف اللثام بـ: (تحقق الشرط وانتفاء المانع، فإن الأمر بالتوقف، لا يصلح مانعاً، ويحتمل العدم، لأنه ظاهره التوقف في الشهادة، وهو يحدث الريبة والتهمة فيها)[3] انتهى.

والأقرب ما ذكره القواعد، ومن ذلك يعلم أنه إن حصلت الشبهة للحاكم قبل الحكم لم يحكم، ولو كان بسبب ضحك الشاهد أو ما أشبه، كما أنه إن حكم وحصلت له الشبهة توقف عن التنفيذ، ولو كان في أثناء الاستيفاء توقف أيضاً، وكذا إذا حصلت له الشبهة من كلام المدعى عليه.

نعم يجب الفحص حينئذ كما فعله علي (عليه السلام) في من قامت الشهود على زناها، فادعت بكارتها، وعليه فإذا ادعى الشاهد أنه القاتل أو السارق أو ما أشبه

---

(١) قواعد الأحكام: ج٣ ص٥٠٩.

(٢) قواعد الأحكام: ج٣ ص٥٠٨.

(٣) كشف اللثام: ج١٠ ص٣٧٣.

فادعى أنه لم يكن عند القتيل والمسروق منه عند الواقعة، كان اللازم الفحص، وقبله يتوقف عن الحكم أو التنفيذ.

أما ما ذكره الشرائع في عبارته المتقدمة من التردد في نقض الحكم في ما عدا ما تقدم من الحقوق، فقد عرفت أن مقتضى القاعدة النقض، لأن أدلة الحكم لا تشمله.

ومنه يعلم وجه النظر في كلام الجواهر، حيث قال: لا ريب أن الأقوى عدم النقض للمرسل المتقدم المعتضد باستصحاب الصحة، وإطلاقها بل ما قبل الاستيفاء، مثل ما بعده بالنسبة إلى دلالة الدليل، حتى في العقوبات كالقتل والجرح التي لا تدخل في الحدود عرفاً، والفروج وإن احتمل في المسالك إلحاق هذه الثلاثة بالحدود لعظيم خطرها، وعدم استدراك فائت البضع منها، لكنه كما ترى لا تصلح معارضاً للدليل، وفيه: إن الدليل بالعكس، والاستصحاب لا يقاوم الدليل.

**((لو رجع الشاهد فهل اللازم إرجاع العين))**

ومنه يعلم أنه لو حكم وسلم المال للمحكوم له فرجع الشاهد والعين قائمة، فاللازم نقض الحكم وإرجاع المال إلى المأخوذ منه، كما عن نهاية الشيخ والوسيلة والكافي والقاضي، لما ذكرناه من الدليل السابق من عدم شمول أدلة الحكم لمثله.

ولما رواه الكافي والفقيه والتهذيب، عن جميل، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، في شاهد الزور، قال: «إن كان الشيء قائماً بعينه رد على صاحبه، وإن لم يكن قائماً ضمن بقدر ما أتلف من مال الرجل»[1].

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٣٨ الباب ١١ من أبواب الشهادات ح٢.

وقريب منه روايته الثانية المروية في الكافي والتهذيب[1].

وعن الدعائم، عن أبي جعفر (عليه السلام)، إنه قال: «يجلد شاهد الزور» إلى أن قال: «ورد ما كان منه قائماً على صاحبه»[2].

وفي خبر آخر، عن الدعائم، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، إنه قال: «إذا شهد رجلان على رجل بمال ثم رجعا عن الشهادة فإن لم يكن قضى القاضي بطلت الشهادة، وإن كان قضى رد ما قضى بشهادتهما به»[3].

هذا خلافاً للمحكي عن المشهور، حيث ذهبوا إلى أنه لا ينقض الحكم ولا تستعاد العين، بل قيل: إن عليه كافة المتأخرين والقدماء، كما يفهم من المبسوط وعن السرائر الإجماع عليه.

قال في الجواهر: (وهو الحجة بعد الأدلة السابقة في صورة التلف التي لا يخفى عليك جريانها في المقام).

وفيه: إنه لا إجماع في المسألة، فكيف يجعل حجة، وقد عرفت أن مقتضى القاعدة رد العين على صاحبها، والزور في الروايات موضوع مرجعه العرف، ولا إشكال أنهم يرون الشهادة التي يرجع عنها الشاهد شهادة زور، فاحتمال انصرافها إلى ما لو شهد زوراً من أول الأمر بأن كان كذباً عمداً غير تام.

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٣٩ الباب ١١ ح٣.

(٢) المستدرك: ج٣ ص٢٠٩ الباب ٨ ح٢.

(٣) المستدرك: ج٣ ص٢٠٩ الباب ٧ ح١.

((رجوع الشاهد في ما يوجب القصاص أو الأرش))

**(مسألة ٥)**: المشهود به إن كان قتلاً أو جرحاً موجباً للقصاص، وكذا الغمز لما ورد من النص في أن فيه الأرش، وواضح أن الأرش في غير العمد، فالجرح في كلامهم من باب المثال، فيشمل مثل قلع العين وصلم الأذن وجدع الأنف والغمز والضرب، الموجب للاسوداد وغيره، إلى غير ذلك.

وكيف كان، فإذا استوفى المشهود به ثم رجعوا، فإن قالوا تعمدنا اقتص منهم إن أمكن القصاص، وإن قالوا أخطأنا كان عليهم الدية في أموالهم لا أموال العاقلة، لأصالة كون الدية في مال الإنسان إلاّ ما خرج.

قال سبحانه: ﴿كل امرئ بما كسب رهين﴾[1].

وقال: ﴿لا تزر وازرة وزر أخرى﴾[2]، إلى غير ذلك.

ومن المعلوم أن الشهادة الباطلة خطأً شبه عمد، وليس مثل الخطأ المحض حتى يشمله دليل العاقلة.

وهذا ما ذكره غير واحد منهم الجواهر، وعلله كشف اللثام بأنه لا يثبت بإقرارهم إلاّ أن تصدقهم العاقلة، وفيه نظر، لأن الكلام ليس في مرحلة الإثبات بل في مرحلة الثبوت.

أما ما ذكره الشرائع بقوله: فإن قالوا تعمدنا فكذا، وإن قالوا: أخطأنا فكذا، فليس المراد انحصار الطريق في ذلك، بل لأن الغالب أن العمد وغيره لا يعرف إلاّ من قبلهم، واحتمال كذبهم في قولهم أخطأنا، بأن كانوا تعمدوا وإنما أرادوا الفرار من القصاص لا يضر بعد أن هذا الاحتمال لا يوجب القطع، وحيث لا قطع بالكذب كان مورداً لدرء الحدود بالشبهات كما هو واضح.

---

(١) سورة المدثر: الآية ٣٨.

(٢) سورة الزمر: الآية ٧.

لا يقال: الأمر دائر بين العمد فالقصاص، بدون رضى المجني عليه أو وليه بالدية، وبين الخطأ فالدية على العاقلة، فمن أين تثبت الدية.

لأنه يقال: إن الدية هي مقتضى الجمع بين درء الحد بالشبهة، وبين «لا يطل دم امرئ مسلم».

ثم إن قولهم: إن قالوا تعمدنا اقتص منهم، إنما هو في مورد القصاص، لا مثل المسلم والكافر، والوالد والولد، حيث لا قصاص وإلا فالدية على أي حال.

نعم إذا اختلف دية الخطأ والعمد زماناً أو جنساً، كما ذكروا في أن دية العمد سنة والخطأ ثلاث سنوات، وكذا فرق السن في الآبال، كان مقتضى القاعدة الرجوع إلى الأصل، مثل أصالة عدم لزوم إعطاء الدية، وأصالة عدم لزوم الأسنان الكبيرة، فإنه إذا شك في أن الواجب عليه إبل كبير السن أو يكفي صغيرها كان الأصل عدم الأول، فتأمل.

ثم إن الاقتصاص من الشاهد الراجع إذا قال: تعمدت، كما هو مورد النص كما سيأتي والفتوى، إنما هو فيما إذا لم يكن وجه شرعي لتعمده من تقية أو اضطرار أو نحوهما في مواردها، وإلاّ فالدية كما هو واضح.

وكيف كان، فإن قال بعض: تعمدنا، وبعض: أخطأنا، فعلى المقر بالعمد القصاص، وعلى المقر بالخطأ نصيبه من الدية، ولولي الدم قتل المقرين بالعمد بشرط أن لا يكون سرف في الدم على ما ذكرناه في كتاب القصاص، قال سبحانه: ﴿فلا يسرف في القتل﴾[1].

وإذا قتل متعدداً بقدر يجوز لهم قتلهم، رد الفاضل على دية صاحبه، وكذلك

---

(١) سورة الإسراء: الآية ٣٣.

في القصاص، كما إذا قطع اثنان يد واحد، وفي المقام إذا قطعت يده بشاهدين مثلاً.

والظاهر أنه لا فرق في حقه في التعدد، أو في القصاص من بعضهم، إذ له حق القصاص من بعض ويرد الباقون قدر جنايتهم، بين أن يكون الشاهد حسب موازين أقل الشهود، أو أكثر من ذلك، مثلاً السرقة تثبت بشهادة شاهدين فإذا قامت شهود ثلاثة على السرقة ثم قالوا: تعمدنا، حق للمجني عليه أي المتهم أن يقطع يد الثلاثة ويرد بقدر ديتين، كما حق له أن يقطع أياً منهم أو يدين، وذلك لإطلاق دليل حق المجني عليه وولي الدم الشامل لصورة زيادة الشهود على القدر الأقل المعتبر في الشهادة.

وكيف كان، فقد قال الجواهر عند فتوى الشرائع بحقه في القصاص من كلهم أو بعضهم: (كل ذلك مع أنه لا خلاف في شيء من ذلك، بل لعل الإجماع بقسميه عليه، لقاعدة قوة السبب على المباشر، وعمومات القصاص، وما ورد في كتب القصاص من حكم المشتركين في القتل عمداً وخطأً) انتهى.

ويدل عليه جملة من الروايات:

كصحيح ابن محبوب، المروي في الكافي والتهذيب، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا، ثم رجع أحدهم بعد ما قتل الرجل، قال (عليه السلام): «إن قال الراجع: أوهمت، ضرب الحد وأغرم الدية، وإن قال: تعمدت، قتل»[1].

وقد تقدم وجه ضربه الحد.

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٤٠ الباب ١٢ من أبواب الشهادات ح١.

ورواية مسمع المروية في الفقيه، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، في أربعة شهدوا على رجل بالزنا فرجم ثم رجع أحدهم فقال: شككت في شهادتي، قال: «عليه الدية»، قال: قلت فإن قال: شهدت عليه متعمداً، قال: «يقتل»[1].

وصحيح محمد بن قيس المتقدم: «في شاهدين شهدا بسرقة رجل فقطعت يده، ثم قالا: إنما شبهنا، فقضى أمير المؤمنين (عليه السلام) عليهما أن غرمهما نصف الدية»[2].

ورواية السكوني، المروية في التهذيب، عن جعفر، عن أبيه، عن علي (عليهم السلام): «في رجلين شهدا على رجل أنه سرق فقطعت يده ثم رجع أحدهما فقال: شبه علينا، غرما دية اليد من أموالهما خاصة، وقال: في أربعة شهدوا على رجل أنهم رأوه مع امرأة يجامعها وهم ينظرون فرجم ثم رجع واحد منهم، قال: يغرم ربع الدية إذا قال: شبه علي، وإذا رجع اثنان وقالا: شبه علينا، غرما نصف الدية، وإن رجعوا كلهم وقالوا: شبه علينا، غرموا الدية، فإن قالوا: شهدنا بالزور، قتلوا جميعاً»[3].

وما تقدم في رواية السكوني، من تغريمهما مع أن الراجع أحدهما، لابد وأن يحمل على تصديق الآخر له بقرينة سائر الروايات.

كما أن مما تقدم ظهر حال ما إذا كانوا أكثر من قدر أقل الشهود، كما إذا شهد ثلاثة بالسرقة، حيث على كل الثلث، أو كانوا أكثر لكن كانوا حسب المقرر، كما إذا كانوا ثلاثة

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٤٠ الباب ١٢ من أبواب الشهادات ح٣.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٤٣ الباب ١٤ من أبواب الشهادات ح١.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٢٤٣ الباب ١٤ من أبواب الشهادات ح٢.

رجال وامرأتين، حيث على كل رجل الربع، وعلى كل امرأة الثمن.

ثم إن المسالك قال بعد ذلك: (وكذا لو شهدوا بالردة فقتل، أو على المحصن فرجم، أو على غير المحصن فجلد ومات منه، لكن هنا يلزمه الدية، لأنه عمد شبيه الخطأ لقصدهم إلى الفعل المؤدي إلى القتل).

أقول: ويكون الحكم كذلك إذا شهدا بالسرقة فقطعت يده فسرى حتى مات، إلى غير ذلك من الأمثلة، وذلك لأنهم لم يباشروا القتل ولا سببوا إليه عمداً، ولذا قال في كشف اللثام: لأنهم لم يباشروا القتل ولا سببوا لما يقتل غالباً وإن تعمدوا الكذب.

نعم ينبغي أن يستثنى من ذلك ما لو تعمدوا الكذب وعلموا أنه يموت بإجراء الحد عليه حتى في غير قطع اليد، كما إذا شهدوا بأنه أفطر في شهر رمضان وعلموا بأنه يحد على حسب شهادتهم وأطمأنوا بأنه يموت بالحد لضعف مزاجه مثلاً، فإنهم يقتلون حينئذ، لأنه سببوا إليه، وكلام من ذكر والقواعد والجواهر وغيرهم منصرف عن هذه الصورة، بل هو صريح بعضهم المتقدم وغيره، حيث قال: بأنهم لم يباشروا ولم يسببوا.

ولو شك الحاكم بأنهم تعمدوا الكذب أو أخطئوا، أخذ الدية لدرء الحد بالشبهة، وقد ذكرنا في كتاب القصاص وغيره أن قولهم (الحد يدرأ بالشبهة) شامل للقصاص أيضاً.

ولو شهدوا بالزنا الذي عليه القتل فقتل، وقد كان زنا عليه الحد، قتلوا أيضاً إذا تعمدوا، لأن لزوم الحد عليه، فكونه زانياً واقعاً لا يخرجهم عن دليل قتلهم بشهادة الكذب عمداً.

ولو شهدوا عليه بزنا عليه القتل فقتل، وقد كان عليه حد القتل لردته لا لزناه، فالظاهر عدم قتلهم، وعدم الدية عليهم، لأنه وقع قتل مستحق القتل

على يد الحاكم، وإن كان عند قتله لم يقصد سبب قتله الواقعي.

ولو زعم إنسان أن فلاناً يزني زوجته فقتلهما، أو زعم أنه سبّ النبي (صلى الله عليه وآله) فقتله، ثم تبين الخلاف، لم يكن عليه إلاّ الدية، لوضوح أنه لا يعد من قتل العمد الذي عليه القصاص، كما ذكرنا شبه المسألة في كتاب القصاص.

ولو شهدوا عليها بالزنا فرجموها، وقبل أن تموت رجع أحدهم تركت وشأنها، وأغرم الراجع بقدر ربع الجراحات، ولو ماتت فربع الدية كما عرفت، أو القصاص وإرجاع ثلاثة أرباع الدية إلى ولي الشاهد.

ولو قال أحد شهود الزنا مثلاً بعد رجم المشهود عليه: تعمدت، فإن صدقه الباقون بأن قالوا: تعمدنا أيضاً، كان لأولياء الدم قتل الجميع، إذا لم يكن إسرافاً في القتل، ويرد الأولياء ما فضل عن دية المرجوم، وإن شاؤوا قتلوا واحداً أو أكثر ويرد الباقون تكملة ديته أو دية الأكثر بالحصص بعد وضع نصيب المقتول، وإذا قتلوا الأكثر من واحد رد الأولياء ما فضل من دية صاحبهم، وأكمل الباقون ما يعوز بعد وضع نصيب المقتولين.

كما ذكره الشرائع والقواعد وقررهما الشارحان وكشف اللثام وغيرهم، كل ذلك بلا إشكال ولا خلاف، كما في الجواهر، ضرورة كون الضابط أن الشهادة أوجبت القتل، سواء كان ذلك بسبب الزنا أو القصاص أو الردة أو غير ذلك، فالحكم ما تقدم من جواز قتل المتعمد وأخذ الدية من الخاطئ، واللازم الرد مع زيادة المقتول، كما ذكرناه في كتاب القصاص.

وأما إذا لم يصدقه الباقون لم يمض إقراره إلاّ على نفسه فحسب، ويختار الولي حينذاك بين أن يقتله ويرد فاضل الدية عليه، وبين أخذ ربع الدية منه كما

هو مقتضى القاعدة، بالإضافة إلى ما تقدم من خبر السكوني، المروي عن أمير المؤمنين (عليه السلام).

هذا إذا قال الراجع: تعمدت، وإن قال: أخطأت، أخذ منه ربع الدية.

هذا ولكن قال الشيخ في النهاية: إن قال: تعمدت يقتل، ويرد عليه الباقون ثلاثة أرباع الدية، ونحوه المحكي عن أبي علي (رحمه الله)، لكن قال الشرائع: لا وجه له، وقال القواعد: ليس بجيد، وعلله كشف اللثام بأنه لا يؤخذ بإقرار أحد غيره، والظاهر أنهما استندا إلى حسن إبراهيم بن نعيم، سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن أربعة شهدوا على رجل بالزنا، فلما قتل رجع أحدهم عن شهادته، قال: فقال (عليه السلام): «يقتل الراجع، ويؤدي الثلاثة إلى أهله ثلاثة أرباع الدية»[1].

والرواية حجة سنداً، بالإضافة إلى رواية الكافي لها، إلاّ أنها غير معمول بها عند المشهور، وغير مناسبة للروايات الأخر.

قال في الجواهر: إنها لقصورها عن معارضة القواعد التي منها عدم مؤاخذة أحد بإقرار غيره حمل على اعتراف الباقين بالخطأ، بل عن المختلف حمل كلامهما على ذلك، ولولا إعراض المشهور لم يكن وجه لحملها على ما ذكر من جهة المعارضة، لأنها أخص مطلقاً من القواعد، بالإضافة إلى إمكان كون ذلك من جهة شباهة المقام بالعاقلة.

وكيف كان، فقد عرفت مما تقدم أن ما تقدم في مرسلة ابن محبوب ورواية مسمع: (أغرم الدية) و(عليه الدية)، إنما يراد بها في الجملة لا كل الدية، وقد

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٤٠ الباب ١٢ من أبواب الشهادات ح٢.

تقدم ما يدل على التسقيط.

ويضاف إليه ما رواه الجعفريات: إن علياً (عليه السلام) قال: في أربعة شهدوا على رجل أنهم رأوه مع امرأة فيرجم فيرجع واحد منهم، قال (عليه السلام): «يغرم ربع الدية، وإن رجعوا ثلاثة غرموا نصفاً وربع الدية، وإن رجعوا كلهم غرموا الدية، فإن قالوا: شهدنا بزور، قتلوا كلهم جميعاً»[1].

وعن الدعائم، عن أمير المؤمنين (عليه السلام)، إنه قال: في أربعة شهدوا على رجل بالزنا فرجم فرجع أحدهم، قال (عليه السلام): «يغرم ربع الدية إذا قال: اشتبه علي، وإن رجع اثنان وقالا: اشتبه علينا، غرما نصف الدية، وإن كان رجعوا كلهم وقالوا: شهدنا بالزور، وجب عليهم القود».

ومما تقدم يعلم أنه إن اختلف الراجعون فقال بعضهم: إنه تعمد، وقال آخر: إنه اشتبه، كان لكل حكمه.

ولو لم يرجع الشاهد بل ظهر كفره أو فسقه أو ما أشبه مما يسقط شهادته، فالظاهر أنه إذا زور في إخفاء عدم صلاحيته كان عليه الدية بالنسبة، لأنه سبب القتل لمن لا يستحق القتل، وإلا كانت الدية على بيت المال، لأنه معد لمصالح المسلمين، «ولا يطل دم امرئ مسلم».

ولو رجع بعض الشهود وقالوا: أخطأنا، أو تعمدنا، بعد أن قتل أو قطعت يده أو ما أشبه، وحصل هناك شهود أخر بقدر الراجع من الأولين يشهدون بصحة الشهادة السابقة، فهل يترك الراجع وشأنه لسد الشاهد الجديد مسده، أو يؤخذ بالقود والدية، لأن القتل وقع بسببه، والجديد لا أثر له بعد فوات الأوان، أو يفصل فلا يقتل الراجع إن كان يستحق القتل، لأنه شبهة والحدود تدرأ بالشبهات، بل تؤخذ منه الدية.

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٤٣ الباب ١٤ من أبواب الشهادات ح٢.

أما إذا كان الواجب على الراجع الدية لأنه قال: أخطأت، يبقى على حاله السابق من وجوب إعطائه الدية، للأصل بعد عدم شمول الحدود تدرأ بالشبهات له، احتمالات، والأقرب الثالث.

قال في القواعد: ولو زكى الاثنان شهود الزنا، ثم ظهر فسقهم أو كفرهم، فإن كان يخفى عن المزكين، فالأقرب أنه لا يضمن أحد منهم شيئاً، وتجب الدية في بيت المال، لأنه من خطأ الحكام وخطأهم في بيت المال.

أقول: قد تقدم في كتاب القضاء قول علي (عليه السلام) في خبر الأصبغ: «إن ما أخطأت القضاة في دم أو قطع فهو على بيت مال المسلمين»[1]، وللجمع بين دليلي «لا يطل» وأنه ليست الدية على أحد، هذا لكن في كشف اللثام: إن ظاهر الحلبي ضمانها في ماله، ويحتمل ضمان المزكيين لأنهما لو لم يزكيا لم يتم الحكم فهما قتلا المشهود عليه خطأً.

أقول: لا يبعد كون الدية على الشهود إذا كانوا دلسوا في إخفاء فسقهم وكفرهم على المزكيين، إذ هم السبب في قتل لا مبرر شرعي له، كما تقدم مثله، بخلاف ما إذا لم يدلسوا، فعلى بيت المال، وسيأتي بقية الكلام في هذه المسألة عند تعرض الجواهر لها.

ولو قال الشاهد بعد أن أجري الحد على المشهود عليه: تعمدت الكذب، وما ظننت قبول شهادتي في ذلك، أو ما ظننت أن حده القتل، ففي الجواهر في الأول: إن في القصاص إشكالاً، بل في القواعد كما عن المبسوط الأقرب العدم، ولكنه شبيه عمد فلا تجب إلاّ الدية مغلظة.

أقول: وجه ذلك أن القتل لم يكن بمباشرة الشاهد ولم يكن بتسبيبه عمداً، فتأتي

(١) الوسائل: ج١٨ ص١٦٥ الباب ١٠ من أبواب آداب القاضي ح١.

قاعدة درء الحد بالشبهة، وقولهم: (لو قال) يراد به الواقع، أو ظهر ذلك من غير كلامه، وإنما يعتمد على كلامه لأنه لا يعرف غالباً إلاّ من قبله.

ومما ذكر يعرف حال ما لو ضرب المريض فمات، وقد كان يظن صحته بما لا يوجب الضرب موته، وبعضهم أشكل في عدم القصاص، لكن فيه نظر، لأنه لا أقل من الشبهة الدارئة، ومنه يعلم وجه النظر في المحكي عن الإرشاد من القصاص هنا.

وكيف كان، فلو صدق ثلاثة من الشهود أن الرابع كذب، وأنه لم يحضر الواقعة، وكان ذلك بعد القتل ونحوه، فإن لم يعلموا بأنه شهد معهم عند الحاكم فلا إشكال في اختصاص القصاص ونحوه بالراجع، أما إذا علموا بأن الكاذب الشاهد الرابع وكانوا يعلمون بكذبه عند الشهادة، فهل يكونون شركاء في القتل، حيث علمهم بكذبه، وأنه يترتب على شهادتهم قتله، حيث إنهم إذا لم يشهدوا لم يقتل، أم لا، احتمالان.

قال في القواعد: اختص القتل به ولا يؤخذ منهم شيء، لكن في الجواهر: لا يخلو من نظر مع علمهم بالحال من أول الأمر.

أقول: إن كانت الشهادة طريقية وإنما القتل للزاني المحصن مثلاً لم يكن عليهم شيء، أما إذا كانت الشهادة موضوعية، كان القتل بدون حق، وهؤلاء السبب فاللازم عليهم الدية على أقل تقدير.

**((لو رجع الشاهد ثم رجع عن رجوعه))**

ولو رجع الشاهد قبل الحكم، ثم رجع عن رجوعه، فهل الحكم مع الشهادة، أو مع الرجوع، الظاهر مع الرجوع، لأن مثله لا تشمله الأدلة، وعليه فلا يحكم الحاكم استناداً إلى شهادته.

وإن كان الرجوع ورجوع الرجوع بعد الحكم قبل

التنفيذ، فالظاهر عدم التنفيذ، لما في الفرع السابق من عدم شمول الأدلة لمثله.

ولو كان الرجوعان بعد التنفيذ، فالظاهر الأخذ بأولهما، لأنه من قبيل الإقرار، والرجوع عنه مثل الرجوع عن الإقرار حيث لا يسمع، فاللازم القصاص والدية عليه.

ثم الظاهر أن الرجوع في القسامة حاله حال الرجوع عن الشهادة، كما إذا حلف في جملة من حلف أن زيداً قاتل عمرو ثم رجع، فيأتي هنا الكلام في كونه قبل الحكم، أو بعد الحكم قبل التنفيذ، أو بعده.

ولا حاجة في كون الرجوع عند الحاكم، بل يكفي إذا شهد اثنان بأنه رجع، سواء كانا هما الشاهدين معه في مثل الرجم، أو غيرهما، أو مركباً منهما، وذلك لوضوح إطلاق أدلة الشهادة.

((**إذا ثبت أنهم شهدوا زوراً**))

(**مسألة ٦**): إذا ثبت أن كل الشهود أو بعض الشهود شهد زوراً عن علم أو لا، ولابد أن يكون علم الحاكم بذلك بغير طريقي البينة والإقرار، إذ لو قامت بينة على شهادتهم زوراً كان من تعارض البينات، ولو كان ذلك بالإقرار من نفس الشاهد كان داخلاً في مسألة الرجوع الذي تقدم الكلام فيه.

وعلى كل حال، فإذا تبين ذلك نقض الحكم، سواء كان قبل التنفيذ أو في أثنائه أو بعده، إذا كان للنقض أثر، وإنما ينقض الحكم لاختلال ميزانه، وقد عرفت في المسألة السابقة أن أدلة تنفيذ الحكم لا يشمل مثل ذلك، فإن كانت الشهادة مالية استعيد عين المال إذا كانت موجودة، وإن لم تكن عينها موجودة غرم الشهود.

وقد أرسل ضمان الشهود غير واحد إرسال المسلّمات، بل عن السرائر بغير خلاف ظاهر، وقد سكت عليه المستند، وقد تقدم صحيح جميل الدال على ذلك.

وفي صحيح محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، في شهادة شاهد الزور ما توبته، قال: «يؤدي من المال الذي شهد عليه بقدر ما ذهب من ماله إن كان النصف أو الثلث إن كان شهد هذا وآخر معه»[1].

أقول: الثلث يتصور في ما إذا كان هناك ثلاثة شهود رجع أحدهم، كرجل وامرأتين، أو كثلاثة رجال.

وقد تقدم صحة تعدد الشهود أكثر من العدد اللازم، ويكون الحكم حينئذ مستنداً إلى جميعهم، أما في الرجل والمرأتين، فرجوع الرجل يوجب النصف، وكل امرأة الربع، فكونه ثلثاً لا يراد به الكسر المتساوي، بل لأن المال حينئذ استند إلى ثلاثة أشخاص.

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٣٩ الباب ١١ من كتاب الشهادات ح١.

وفي صحيح آخر لجميل، المروي في كتب المشايخ الثلاثة، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، في شاهد الزور، قال: «إن كان الشيء قائماً بعينه رد على صاحبه، وإن لم يكن قائماً، ضمن بقدر ما أتلف من مال الرجل»[1].

إلى غير ذلك من الروايات.

ثم الظاهر أن ميزان ضمان الشاهد في المقام هو الميزان في كل مكان تعددت الأيادي على شيء، فقرار الضمان على المتلف إن لم يكن مغروراً، والنص إنما ذكر ضمان الشاهد لبيان ضمانه في الجملة.

قال في المستند: (وهل يقيد الضمان في صورة التلف بعدم إمكان الرجوع إلى المحكوم له أم لا، الظاهر لا، لعدم المقيد، ولكن الظاهر أن المراد أنه ضامن، كما أن المحكوم له أيضاً كذلك إذا علم أنه يعلم أنه لا حق له، فللمحكوم عليه الرجوع إلى أيهما شاء، وإذا رجع إلى الشاهد فهل له الرجوع إلى المحكوم له، فيه إشكال، والأصل العدم) انتهى.

أقول: لا وجه لإشكاله، إذ المال المعلوم عند المشهود له كونه لزيد لا يصير بالشهادة للمشهود له، فتصرفه فيه حرام يوجب الضمان، وليس ضامناً لغير صاحب المال، فلا أصل في المقام.

بقي شيء:

وهو أنه إذا كانت الشهود ثلاثة، والكافي منهم اثنان، فرجع واحد بقي اثنان وهما كافيان في الإثبات، فلماذا يؤخذ من الراجع الثلث.

والجواب: إن الحكم مستند إلى الثلاثة، فإذا رجع أحدهم رجع الثلث إلى المشهود عليه، وذلك لا ينافي عدم الرجوع إذا كان الشاهد اثنين.

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٣٩ الباب ١١ من كتاب الشهادات ح٢.

نعم للمشهود له أن يقيم شاهديه الباقيين على الثلث ليأخذه من المشهود عليه، فيما إذا أخذ الشاهد زوراً الثلث من المشهود له.

أما إذا كان الشهود رجلاً وامرأتين ورجع أحدهم فالأمر أوضح، وسيأتي تتمة الكلام في ذلك.

ثم لو رجع أحد الشاهدين مثلاً، وأخذ نصف المال من المشهود له، أو ظهر أنه شهد زوراً، وكان يعتقد المشهود له بصحة الشهادة، كان له تدارك ذلك من الذي أخذ النصف منه تقاصاً ونحوه، إذ ظهور الكذب عند الحاكم أو رجوع الشاهد لا يغير الواقع الذي يعتقد به، ولا دليل على أن المقام حاله حال اليمين في أنها تذهب بالحق.

وإذا ثبت أن الشهود شهدوا بالزور وكان المشهود عليه قتلاً ثبت عليهم القصاص، وكان حكمهم حكم الشهود إذا رجعوا وأقروا بالعمد، وذلك لأنهم سببوا القتل، وكان السبب أقوى من المباشر، وكلما كان أحدهما أقوى كان القصاص عليه، كما ذكرنا في كتابه، والحكم كما تقدم في ثبوت أن أحد الشهود شهد زوراً، إذ ليس المراد بشهادة الزور كونها على خلاف الواقع، بل المراد أعم من ذلك، فإذا شهد أحدهم بدون علم لصلة أو رشوة أو ما أشبه سمي بشاهد الزور.

وعليه فإذا تبين أن أحد الشاهدين شهد كذباً، وقد نفذ الحكم، فهل على شاهد الزور كل التبعة أو بعضها بقدره، احتمالان:

الأول: لأنه لو كان شاهد الزور لم يقتل الرجل ولم يتلف ماله وهكذا، إذ لم يثبت الحكم بشاهد واحد.

والثاني: لظاهر الأدلة، كصحاح محمد بن مسلم وجميل كما تقدم، ولا ينافي ذلك عدم الحكم لو تبين الزور قبل الحكم حيث لا يحكم، لأن

الحكمين تبعان للأدلة، وقد عرفت سابقاً أن مقتضى الأدلة نقض الحكم لو حكم ولم ينفذ وقد ظهر كون الشاهد شهد زوراً.

ثم الظاهر أنه لو ظهرت شهادة الزور من أحدهم أو كلهم، وقد جلد المشهود عليه كل الجلد أو بعضه، كان على المحدود القصاص بأن يجلد الشهود بقدر حصتهم في جلده، لإطلاق دليل ﴿من اعتدى عليكم﴾ بضميمة أن السبب أقوى.

نعم إن ادعى الشاهد خطأه كان للمحدود الأرش، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

ولو باشر الولي القصاص ثم اعترف هو خاصة بتزوير الشهود لم يضمن الشهود، وكان القصاص على الولي إن اعترف بالعمد، والدية إن اعترف بالخطأ، كما ذكر القصاص الشرائع، وأيده الشارحان.

ولو رجع الولي مع الشهود، وقد كان هو باشر القصاص، فالقصاص والدية بكمالهما عليه، لأنه المباشر إن اعترفوا جميعاً بالتزوير، وإلا فالظاهر أن القصاص على المعترف بالتزوير منه أو منهم، لأن المزور هو الأقوى.

ومنه يعلم وجه النظر في كلا وجهي الجواهر حيث قال: (فوجهان، أجودهما أن القصاص أو الدية بكمالهما عليه، لأنه المباشر، وهم معه كالممسك مع القاتل، ويحتمل كونه معهم كالشريك لتعاونهم على القتل وليسوا كالممسك مع القاتل) انتهى.

وإن كانوا جميعاً أخطئوا فشهدا وقتل، ثم ظهر اشتباههم كانت الدية عليهم بالتثليث، لأنهم جميعاً سبب.

والمقام من شبه العمد، فليس على عاقلتهم شيء، فاحتمال الجواهر كون الدية عليهم منصفة غير ظاهر الوجه.

ثم إنه إذا ثبت أنهم شهدوا بالزور ورتب الأثر على ذلك، ثم بان خطأ ذلك، وأنهم لم يشهدوا بالزور، رجع الأمر إلى ما قبل ثبوت الزور، وتبين بطلان الأحكام المرتبة على شهادة الزور، إذ الثبوت طريقي لا موضوعي، كما هو واضح.

((**إذا شهدا بالطلاق زوراً**))

(**مسألة ٧**): إذ شهد شاهدان بالطلاق وتفرقا، ثم ثبت كونهما شهدا زوراً، لم يحصل الفراق ونقض الحكم، لما تقدم من أن الحكم طريقي، وأدلته لا يدل على أكثر من ذلك، وكذا لو ثبت أن أحدهما كان شاهد زور، وإذا كانت الشهود أكثر من اثنين وتبين شهادة زور غير العدد المعتبر لم يضر ذلك لوجود العدد الكافي.

وإذا لم يثبت أنهما شهدا زوراً، ولكن رجعا أو رجع أحدهما، فإن كان الرجوع قبل حكم الحاكم لم يحصل الفراق، ونسبه المستند إلى قولهم من غير نقل خلاف، ولا يلزم الشاهد الراجع شيء إلاّ التعزير، إذا لم يكن للراجع عذر مقبول، وذلك لإطلاق أدلة التعزير في كل معصية، كما ذكرناه في كتاب الحدود.

وإن رجع الشاهد بعد حكم الحاكم بالمفارقة، قال في الجواهر: لم ينقض الحكم، لما عرفته سابقاً من الأصل وغيره، فلا إشكال حينئذ من هذه الجهة.

وقال في المستند: (لا ينتقض الحكم، بل يثبت الطلاق، لأنه يثبت بالبينة المقبولة، وقضى به الحاكم بالقضاء المبرم فلا يبطل بمجرد رجوع الشهود المحتمل للصحة والفساد، فإن الثابت بدليل شرعي لا ينتقض إلاّ بدليل شرعي آخر) انتهى.

وفيه: إن الأصل لا مجال له بعد أن أدلة نفوذ الحكم لا يشمل مثل المقام، إذ المنصرف منها خصوصاً بعد قول الرسول (صلى الله عليه وآله): «ولعل بعضكم ألحن بحجته»[1] وغير ذلك مما تقدم الحكم المستند إلى شهود لم ترجع عن شهادتها.

ويؤيد ما ذكرنا، بل يدل عليه الروايات المتقدمة في رجوع الشاهد.

ومنه يعلم عدم الوجه لما ذكره المستند، إذ ليس الثابت بالدليل الشرعي

---

(١) وسائل الشيعة: ج٢٧ ص٢٣٣ ب٢ ح٣٣٦٦٥ ط آل البيت.

إلا الحكم الباقي مستنده، فالنقض بدليل شرعي أيضاً، وهو عدم الدليل على مثل الحكم المنقوض مستنده، وأي فرق بين ثبوت كونهما شاهدي زور وبين كونهما رجعا، فإن العرف يرى عدم شمول أدلة وجوب نفوذ الحكم لكلا الأمرين.

**((لو تزوجت المطلقة ثم رجع الشهود))**

وعلى هذا، فلا شيء على الشاهد سواء كان قبل الدخول أو بعده، إذ لم يفوت الشاهد على الزوج شيئاً، حيث إن الزوجة ترجع إلى الزوج بعد رجوع الشاهد.

أما على المشهور، حيث قالوا بعدم رجوع الزوجة لأن القضاء نافذ، فالكلام في أنه هل يغرم الشاهد الصداق برجوعه، ذهب جماعة من الفقهاء إلى التفصيل بأنه إن كان قبل دخول الزوج الأول غرما نصف المهر المسمى للزوج الأول، وإن كان بعد الدخول لم يغرما شيئاً، وهذا التفصيل هو المنسوب إلى الشيخ في الخلاف والحلي والفاضل والقواعد والتحرير والإرشاد.

بل نسبه المستند إلى أكثر المتأخرين، وخالف في ذلك الشيخ في النهاية والاستبصار والقاضي والحلبي، بل والصدوق والكليني كما نسب إليهم، فقالوا: (لو شهدا بطلاق امرأة فتزوجت ثم رجعا، ردت الزوجة إلى الزوج الأول بعد الاعتداد من الثاني، وغرم الشاهدان المهر كلاً أو بعضاً للثاني).

استدل الأولون: بأنه إن كان قبل دخول الزوج الأول فقد أتلفا عليه نصف المهر المسمى، حيث إنه يلزم بالطلاق فيضمنانه، وإن كان بعد دخول الزوج الأول فلأصالة البراءة لأنهما لم يتلفا شيئاً على الزوج، حيث إن الدخول يوجب تمام المهر، وقد دخل الزوج بها، أما أن شهادتهما سببت تفويت الانتفاع بالبضع فتلك لا توجب شيئاً على المفوت، ولذا لو قتل شخص الزوجة ليس عليه أن يعطي للزوج شيئاً.

قال في الجواهر: (خصوصاً إذا كان الطلاق رجعياً وترك الرجوع باختياره، للأصل ولأنهما لم يفوتا عليه إلاّ منفعة البضع وهي لا تضمن بالتفويت، بلا خلاف متعد به أجده فيه، بل في الرياض نسبته إلى جميع الأصحاب، وربما يؤيده قتل الغير لها أو قتلها نفسها، وأنه لا يضمن البضع لو حبس أحد المرأة عن زوجها فمات أو ماتت، أو غير ذلك) انتهى.

وفي كشف اللثام: لو ضمن البضع بالتفويت لم ينفذ طلاق المريض إلاّ من الثلث، ولم ينفذ أصلاً إذا أحاط الدين بالتركة.

أقول: مراده أنه ليس بمال، إذ لو كان مالاً لزم كل ذلك، وإذا لم يكن مالاً لم يلزم ضمان الشاهد فتأمل.

واستدل الآخرون: بصحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر (عليه السلام)، في رجلين شهدا على رجل غائب عن امرأته أنه طلقها، فاعتدت المرأة وتزوجت، ثم إن الزوج الغائب قدم فزعم أنه لم يطلقها، وأكذب نفسه أحد الشاهدين، فقال (عليه السلام): «لا سبيل للأخير عليها، ويؤخذ الصداق من الذي شهد ورجع فيرد على الأخير، ويفرق بينهما وتعتد من الأخير، ولا يقربها الأول حتى تنقضي عدتها»[1].

وهذه الرواية مروية في الفقيه والتهذيبين والسرائر.

وموثقة إبراهيم بن عبد الحميد، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، في شاهدين شهدا على امرأة بأن زوجها طلقها فتزوجت، ثم جاء زوجها فأنكر الطلاق،

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٤٢ الباب ١٣ من أبواب الشهادات ح٣.

قال: «يضربان الحد ويضمنان الصداق للزوج، ثم تعتد ثم ترجع إلى زوجها الأول»[1].

وخبر الدعائم، عن أبي جعفر (عليه السلام)، في شاهدين شهدا على رجل أنه طلق امرأته وهو غائب فقضى القاضي بشهادتهما واعتدت المرأة وتزوجت فرجع أحد الشاهدين، قال: «يفرق بينها وبين الزوج الثاني وتعتد منه، وترجع إلى زوجها الأول، ولها الصداق من الثاني إن كان دخل بها، ويرجع به إلى الشاهد»[2].

وقوله (عليه السلام) في الموثقة: (يضربان الحد) دليل على أنهما أكذبا أنفسهما، إذ لا وجه لضربهما الحد بدون تكذيب أنفسهما بمجرد ادعاء الزوج، لأن الشاهد مقدم قوله على قول مدعي عدم الطلاق، ولذا لو ادعى عدم الطلاق وقال الشاهد إنه طلق، قدم قولهما على قوله، والمراد بالحد التعزير لا حد الزنا ونحوه، كما هو المنصرف من الحد في أمثال المقام، وقد ذكرنا في كتاب الحدود كثرة إطلاق (الحد) عليهما، فهما كالظرف والجار والمجرور.

والمراد بالزوج المضمون صداقة الثاني، لأن الأول قد رجعت الزوجية إليه، وإنما ضمنا للثاني لأنه مغرور فيرجع إلى من غر، فإن المهر وإن كان يجب بالدخول إلاّ أن الثاني لم يكن مستعداً لإعطاء مثل هذا المهر، فدليل الغرور حاكم في المقام.

وبذلك تعرف وجوه النظر في قول الجواهر حيث قال: إن الموثقة خالية عن رجوع الشاهدين أو احدهما، وحينئذ يشكل ضربهما الحد، كما أنه يشكل

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٤١ الباب ١٣ من أبواب الشهادات ح١.

(٢) المستدرك: ج٣ ص٢١٠ الباب ١١ من أبواب الشهادات ح١.

نقض الحكم بمجرد إنكار الزوج، فهو حينئذ شاذ غير موافق لما سمعته من الشيخ ولا من غيره، وحمله على ما ذكره الشيخ ليس بأولى من حمله على تزويجها بشهادتهما من دون حكم حاكم، ثم لما جاء الزوج رجعا عن الشهادة واعترفا بأنهما شهدا زوراً.

أقول: والظاهر رجوعهما لا كما حمله الشيخ، حيث إن المحكي عنه حمله على ما إذا كذّب أحد الشاهدين نفسه، إذ لو كان الكذب من أحدهما لم يكن وجه لضربهما وضمانهما، فإن أحدهما لو كذّب نفسه كان بعض التبعة عليه لا كل التبعة عليهما، كما دل على ذلك النص والفتوى على ما تقدم.

كما أنه ظهر مما تقدم وجه الإشكال في ما ذكره بعض الأعلام في حاشية الوسائل، حيث أشكل على حد الشاهدين قائلاً: (إن تكذيبهما أنفسهما لا يوجب الحد بوجه، لأن من تسبب للزنا لا يحد للزنا، إلاّ أن يحمل على التعزير لشهادة الزور، وأما ضمان الصداق للزوج الثاني فلا وجه له بعد الدخول لاستفادته من بضعها، ولا قبل الدخول لأن المهر لم يثبت عليه ولم يغرم حتى يضمناه له، وعلى الزوج الثاني أن لا يؤديه إلى المرأة التي بان بطلان نكاحها) إلى آخر كلامه، إذ الظاهر كما تقدم التعزير فلا وجه لترديده الأمر، كما أن المتعارف الدخول بالزوجة فالمراد صداق الدخول.

وقد عرفت أن الاستفادة من البضع يوجب خسارة الزوج إذا لم يكن مغروراً، وإلا فدليل الغرور حاكم، فالموثقة على طبق القاعدة وتؤيدها سائر الروايات.

بل وما ورد في مثل المسألة من موت الزوج، وهي موثقة أبي بصير، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، في امرأة شهد عندها شاهدان بأن زوجها مات، فتزوجت

ثم جاء زوجها الأول، قال (عليه السلام): «لها المهر بما استحل من فرجها الأخير، ويضرب الشاهدان الحد، ويضمنان المهر لها عن (بما غرا) الرجل، ثم تعتد وترجع إلى زوجها الأول»[1].

وكذا رواه الفقيه التهذيب والاستبصار.

وقد ظهر بما ذكرناه أنه لا وجه للتوقف في المسألة، كما عن المختلف واللعمة والأردبيلي والكفاية.

كما لا وجه لرد جماعة للشيخ وتابعيه بأن ما ذكروه مخالف للقاعدة القطعية المجمع عليها من عدم جواز نقض الحكم المبرم الثابت بالدليل الشرعي، وأوجبوا طرح الصحيحة والموثقة أو تأويلهما.

كما لا وجه لانتصار المستند للشيخ وتابعيه بأن الإشكالات عليهم مبنية على حمل كلام الشيخ وتابعيه والروايتين على ما عنونوا به مسألتهم من رجوع الشاهدين بعد حكم الحاكم بشهادتهما بثبوت الطلاق، مع أنه ليس في كلامهما من الحكم عين ولا أثر، ولا في الروايتين، مع أن كلامهم والروايتين ظاهر في شهادتهما عندها، إلى آخر كلامه.

إذ كلامهم والروايات منصرف إلى المتعارف من كون الأمر يفصل عند الحاكم، وقد صرح بذلك في رواية الدعائم[2]، وقد تقدم أن مقتضى القاعدة بطلان الحكم إذا ظهر زيفه، كما أنه مقتضى ظاهر الروايات، بل ظاهر جملة من الفقهاء.

وآما قول كاشف اللثام: (يمكن حمل الخبرين على أن الزوج كان غائباً،

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٤٢ الباب ١٣ من أبواب الشهادات ح٣.

(٢) المستدرك: ج٣ ص٢١٠ الباب ١١ من أبواب الشهادات ح٢.

كما نص عليه فيهما، فلما حضر أنكر وأظهر فسق الشاهد أو ما يخرجه عن الأهلية) انتهى.

ففيه: إن إظهاره فسق الشاهد لا يوجب على الشاهد تعزيراً، إلاّ إذا دلس، بالإضافة إلى توجيه الرواية بذلك مما لا يفهمه العرف خلاف الصناعة.

**((إذا ظهر عدم أهلية الشاهد))**

ثم إن اللازم كون الحكم كذلك إذا ظهر عدم أهلية الشاهد، فإذا ظهر عدم الأهلية قبل الحكم لم يحكم، وإن ظهر بعده قبل التنفيذ لم ينفذ.

وإن ظهر بعد التنفيذ وتزويج المرأة بطل الزواج ورجعت إلى الأول وكان على الثاني المهر مع الدخول، والظاهر أنه لا يرجع على الشاهد إذا لم يدلس، لأنه ليس بغار، أما إذا كان قبل الدخول فالظاهر أنه لا شيء على الزوج الثاني، لأن النكاح لم يقع حتى يكون كالطلاق قبل الدخول.

نعم قد يحتمل لزوم شيء على كل رجل باشر امرأة دون الجماع بظن الحلية من باب: «لا يتوى حق امرئ مسلم» مثلاً باشر رجل امرأة بظن جريان عقد الوكيل الذي وكلاه في إجراء العقد ولم يحصل دخول وبقيا على ذلك شهراً مثلاً، يفعلان كل ما يفعله الأزواج، ثم ظهر عدم العقد فتفرقا، فإنه لا يبعد وجوب شيء على الرجل، كما ذكرناه في كتاب النكاح.

بقي الكلام في المهر الذي على الثاني في صورة ظهور كذب الشاهدين ونحوه، والكلام في أمرين:

الأول: ما قبل الدخول، والظاهر عدم شيء عليه، إلاّ إذا قيل بما احتملناه من حق لها بمقتضى «لا يتوى»، وإنما نقول بعدم شيء عليه لأنه لم يقع نكاح ولا دخول، والروايات المتقدمة كلها ظاهرة في الدخول، حيث في رواية إبراهيم:

«ثم تعتد»[1]، وفي رواية أبي بصير: «بما استحل من فرجها»[2]. وفي رواية محمد: «حتى تنقضي عدتها». وفي رواية الدعائم: «إن كان دخل بها»، ومفهومها عدم شيء من المهر إن كان لم يدخل بها.

الثاني: ما بعد الدخول، ولا ينبغي الإشكال في أن عليه المهر، وقد دل على ذلك النص والفتوى، وإطلاقات أدلة أن الوطي المحترم عليه مهر.

لكن الكلام في أن عليه هل مهر المسمى، أو المثل، أو أقل الأمرين، احتمالات، من أن المرأة إنما بذلت نفسها للمسمى فهو كمعاملة وقعت بين اثنين، بضميمة قاعدة (ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده) فلو كان النكاح صحيحاً كان الرجل ضامناً مهر المسمى، فكذلك حيث تبين بطلان النكاح.

ومن أن النكاح لما ظهر بطلانه لم يكن إلاّ كالإجارة والبيع إذا ظهر بطلانهما حيث لا يستحق الطرف إلاّ القيمة العادلة، وهي في المقام المثل، إذ لا دليل على المسمى، وقاعدة (ما لا يضمن) لا تدل على أكثر من وجوب شيء من مثل أو مسمى، كما يظهر لمن راجع مدرك القاعدة في المكاسب وغيره.

ومن أن المسمى لو كان أقل، فقد دخلت المرأة بالمسمى فلا وجه للأكثر إلى المثل، فإنها قد أعرضت عن حقها، أي التفاوت بين المثل والمسمى، ولو كان المثل أقل لم يلزم الرجل شيء زائد، لأن العقد المتوهم الذي كان يوجب الأزيد ظهر بطلانه، فلا ملزم للرجل بالتفاوت بين المسمى المقرر والمثل الأكثر.

لكن الظاهر المثل على كان حال، إذ المسمى كان مرتبطاً بالعقد ولم يكن عقد، وكون المرأة قد دخلت

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٤١ الباب ١٣ ح١.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٤٢ الباب ١٣ ح٣.

بالأزيد في صورة زيادة المسمى، لم يكن ملزماً للرجل، إذ الملزم العقد وهو غير واقع، وكون الرجل قد دخل بالأقل في صورة أقلية المسمى لا يرفع عنه التفاوت، إذ المرأة إنما أعرضت عن التفاوت في حال العقد، أما في حال عدم العقد فلم تعرض عن التفاوت، وتفصيل الكلام في شبه المسألة في باب النكاح.

ثم إنه لو شهدا بالطلاق فحكم الحاكم بالفرقة ففرقا، ثم ظهر أنهما شهداء زور، وعند ذلك ظهر أن بينهما أيضاً رضاع محرم، حيث لم يمكن الرجوع للرضاع لا للطلاق، عزر الشاهدان لشهادة الزور، إذ لا يؤثر الرضاع في قلب شهادتهما عن الزور إلى الحق، فلو تزوجها إنسان بعد عدة وطي الشبهة من الأول بقيت عنده واستحقت مهر المسمى، وإن تزوجها في حال عدة الأول كان كمن تزوج في عدة وطي الشبهة.

ولو شهدا برضاع محرم ثم ظهر كذبهما قبل الحكم لم يحكم، ولو ظهر بعد الحكم سواء نفذ أم لا، نقض الحكم، بناءً على ما تقدم، ورجعت إلى زوجها، وحال الزوج الثاني حال ما تقدم من الشهادة بالطلاق، لكن في المستند إذا شهدا بالرضاع ففرق ثم رجعا لم ينقض الحكم ولا غرم، كما صرح به في القواعد، وفيه ما عرفت.

ومنه يعرف حال ما لو شهدا بلعان أو فسخ أو موت، لأن الباب واحد في الجميع، وقد تقدم موثق أبي بصير في الشهادة بالموت.

**((لو ادعى زوجية امرأة فلم تنكر))**

**(مسألة ٨)**: لو ادعى الزوج زوجية امرأة، وشهد شاهدان على صدقه، ولم تظهر المرأة إنكاراً ولا اعترافاً، بل قالت: لا أعلم النكاح، كما لو كانت كثيرة النسيان، أو أنه ادعى أن أباها زوجها إياه وهي صغيرة وشهدا بذلك، إلى غيرها من الفروع، فللمسألة صورتان:

الأولى: أن يرجع الشاهدان وقد طلقها قبل الدخول بها، ومقتضى القاعدة أن الرجل باعترافه بالنكاح يغرم نصف الصداق، ولا شيء على الشاهدين في رجوعهما، لأنهما لم يفوتا على المرأة شيئاً، إذ الواجب على الزوج إعطاء نصف المهر على كلا تقديري بقاء الشاهدين على شهادتهما، وعدم بقائهما على شهادتهما، وهذا هو الذي أفتى به القواعد وكشف اللثام والمستند والجواهر وغيرهم.

لكن ينبغي أن يقال: إن لم يدّع الزوج زوجيتها ولا هي زوجيتها له، وإنما حكم الحاكم حسب شهادة الشاهدين، وكلاهما لا يعلم بالأمر، كما لو ادعى الشاهدان أنهما كانا صغيرين لما زوجهما أبوهما، ثم طلقها قبل الدخول، فإن الشاهدين برجوعهما قد فوتا عليها نصف المهر، فإنهما بشهادتهما تستحق المرأة نصف المهر بالطلاق قبل الدخول، ومعنى رجوعهما أنها لا تستحق من الزوج شيئاً.

فإذا لم يدفع الزوج لها شيئاً حسب رجوعهما، فقد فوتا على الزوجة نصف المهر، وإذا كان الزوج دفع لها نصف المهر وقد تلف المال، فقد اعترفا بأنهما فوتا على الزوج نصف المهر، وهي ليست مديونة حيث تلف المال، فهي مغرورة لا حق للرجوع عليها.

كما إذا أعطى الشاهد مال زيد لعمرو، وقال: إنه لك، فلما أتلفه ظهر

عدم كونه ماله، فإنه يلزم عليه التدارك لزيد، وحيث إنهما بشهادتهما سببا غرور الزوج بإعطاء المال ضمنا.

الثانية: أن يرجع الشاهدان وقد طلقها بعد الدخول بها، فللمسألة فرعان:

الأول: أن لا يشهدا بقدر المهر وإنما بالنكاح فقط، وفي هذه الصورة لا شيء عليهما، لأنهما لا يزيدان في شهادتهما على ادعاء الرجل الزوجية، فسواء كان المهر المسمى بقدر مهر المثل أو أقل أو أكثر لم يضر رجوعهما لا به ولا بها، فلا وجه للضمان.

ومنه يعلم أن إطلاقهم بالضمان في الفرع الآتي الشامل ذلك الإطلاق للفرع الأول غير ظاهر الوجه.

الثاني: أن يشهدا بقدر المهر أيضاً، واللازم أن يلاحظ أنه لولا شهادتهما هل كان الرجل يعطي أقل وشهادتهما سببت إعطاءه بما لم يتمكن من استرداده لتلفه في يد الزوجة المغرورة، فاللازم أخذ الرجل التفاوت منهما، لأنهما بشهادتهما سببا له خسارة، وإن كان الرجل يعطي أكثر وشهادتها سببت إعطاءه أقل، بحيث إنه لو لا الشهادة كانت المرأة تأخذ مهر المثل، وشهادتهما سببت المسمى الذي هو أقل من المثل، فقد فوتا بشهادتهما على المرأة التفاوت بين المثل والمسمى، لكن اللازم عدم خسارة الشاهدين شيئاً، حيث إن الرجل قد دخل بما يوجب استحقاق المرأة مهر المثل، والشاهدان اللذان قالا بالأقل قد رجعا عن شهادتهما، فاللازم على الرجل إعطاء بقية المهر، أي التفاوت بين المثل والمسمى، لما قد عرفت في المسائل السابقة أن الرجوع عن الشهادة يوجب نقض الحكم.

وينبغى أن يقال: هنا مثل ما ذكرناه في (ينبغي) في الصورة الأولى، أنه إذا كان الزوجان لا يعلمان بالنكاح وقدر المهر، وقالا بأن المهر أكثر من مهر المثل، وأعطاه الزوج وأتلفته المرأة ثم رجعا، كان للزوج حق الرجوع عليهما بزيادة المسمى عن مهر المثل، لأن دخوله إنما يوجب له المثل، والزيادة عليه إنما كانت بسبب الشهادة، فإذا بطلت الشهادة وقد سببا للزوج الزيادة ولا يتمكن الزوج من الرجوع على المرأة لأنها مغرورة في تلفها المال، كان على الزوج أن يرجع إلى من غره، أي الشاهدين.

هذا كله فيما لو ادعى الزوج زوجية امرأة.

**((لو ادعت المرأة زوجية رجل))**

أما لو ادعت المرأة زوجية رجل وشهد لها شاهدان، فللمسألة صورتان أيضاً:

الأولى: أن يطلقها قبل الدخول.

والثانية: أن يطلقها بعد الدخول، ورجع الشاهدان في كلتا الصورتين.

أما في الأولى: فاللازم أن يخسر الشاهدان نصف المهر للزوج إن أعطاه للمرأة، ولا يتمكن من استرداده، لأنهما أخسراه بالشهادة الباطلة حسب رجوعهما، وإن أمكنه الاسترداد لبقاء العين استرده، ولا شيء على الشاهدين، إذ بعد رجوع الشاهدين لم يكن وجه لبقاء المال عند المرأة، فإنه لا يبقى إلاّ ادعاؤها النكاح، ومجرد دعواها لا يوجب لها مهراً، حيث لا دخول.

أما إذا أتلفت الزوجة المال، فللزوج الرجوع إلى أيهما شاء من الزوجة والشاهدين.

أما الشاهدان فلأنهما سببا إعطاءه المال لها، وأما هي فلأنها المتلفة مباشرة للمال ولا وجه لتلفها للمال، حيث إن بعد رجوعهما لم يبق إلاّ دعواها أنها زوجة، ومجرد الدعوى لا يعطي لها حق تلف المال الذي أخذته من الزوج بالجبر،

حيث جبره الحاكم بإعطاء المال لها حسب شهادة الشاهدين.

وأما في الثانية: فالدخول حيث كان محترماً، حيث ادعائها وشهادة الشاهدين وعدم علم الرجل بانتفاء النكاح، كان اللازم على الرجل مهر المثل، فإن رضيت بما دون ذلك، أي المسمى المدعى لها، أعطاها المسمى الأقل من المثل، وإلا كان عليه أن يعطيها المثل، أو لو كان المسمى أكثر فليس عليه بعد رجوع الشاهدين إلاّ المثل، حيث إن التفاوت بين المثل والمسمى كان من جهة الشاهدين، فإذا رجعا سقط التفاوت، ولم يبق إلاّ الوطي المحترم الذي لا يوجب إلاّ المثل، وعليه فإذا أخذت من الرجل أكثر كان عليه استرداده منها أو منهما.

وقد ظهر بما ذكرناه أن الشاهدين يتحملان ما سببا ضرره للرجل أو للمرأة بشهادتهما من كل المهر أو بعضه إذا رجعا، سواء تعمدا الشهادة أو أخطئا، وذلك لقاعدة الإتلاف، والله سبحانه العالم.

**((لو شهدا بالرضاع المحرّم))**

ولو شهد الشاهدان برضاع محرم بعد أن تزوجها ولم يدخل بها مما سبب الافتراق، ثم رجعا لم يكن عليهما شيء، لأن الحكم ينقض كما سبق، فترجع الزوجة إلى زوجها، ولم يكن لهما إضرار إلاّ بقدر بعد الزوجين، والمشهور بينهم أن البضع لا يضمن كما تقدم.

ومنه يعلم حكم ما لو شهدا بعد الدخول ثم رجعا، ومنه يعلم وجه النظر في قول الجواهر: (إنه لو شهدا برضاع محرم بعد النكاح ففرق الحاكم بينهما ثم رجعا ضمنا مهر المثل على القول بضمان البضع، وإلا فلا).

كما يعلم وجه النظر في قول المستند في مفروض المسألة: (لم ينقض الحكم ولا غرم، كما صرح به في القواعد، لعدم تفويت أصلاً، إذ ليس على الزوج صداق، وقيل بغرامة الصداق كله، إذ التنصيف إنما هو في الطلاق، ولا أدري وجهه)[1] انتهى.

(١) مستند الشيعة: ج١٨ ص٤٢٨ ـ ٤٢٩.

((صور رجوع الشاهدين وضمان المال))

(**مسألة ٩**): إذا رجع الشاهدان معاً ضمنا المال الذي فوتاه بسبب شهادتهما بالسوية، لتساويهما في التسبيب المقتضي للتساوي في الضمان، كما ذكره الشرائع والقواعد والشارحان والمستند وغيرهم.

ولو رجع أحد الشاهدين ضمن النصف، ولو كان شاهد وامرأتان فعلى الشاهد النصف وعلى كل امرأة الربع، لأن كل امرأة نصف الرجل، كما هو مقتضى القاعدة، بالإضافة إلى المناط في روايات رجوع الشاهد، وقد صرح به في تفسير الإمام (عليه السلام)، راوياً عن أمير المؤمنين (عليه السلام) إنه قال: «عند الله تعالى شهادة امرأتين شهادة رجل».

وإذا رجع الواحد في الشاهد واليمين، فعلى الراجع النصف، لأن اليمين قائمة مقام الشاهد الثاني، وقيل: عليه الكل، لأن اليمين شرط قبول الشهادة وليست جزء السبب، وضعفه واضح، ولذا رده المستند والجواهر وغيرهما.

أما احتمال ثبوته باليمين فقط، لأنه إذا لم تكن يمين لم يثبت، فلا شيء على الشاهد الراجع، فواضح الضعف، إذ ليس ذلك أولى من العكس، وكلاهما خلاف ظاهر الأدلة.

ولو أكذب الحالف نفسه، قال في الجواهر: (اختص بالضمان، سواء رجع الشاهد أو لا، وكذا كل مقام يرجع فيه المدعي يختص بضمان ما استوفاه ولا غرم على الشاهد) انتهى.

وفيه تأمل، لأن الشاهد والحالف معاً سببا التلف على المدعى عليه، فاللازم أن يكون الضمان عليهما.

نعم قرار الضمان على الحالف المستوفي إذا لم يكن الشاهد شهد كذباً، أما إذا شهد كذباً واستوفى الحالف المال، وأخذ المالك نصف ماله من الشاهد، لم يكن للشاهد الرجوع على الحالف، لأصالة عدم ضمان الحالف للشاهد الكاذب، حيث إنه بشهادته الكاذبة جعل رقبته مدينة للمالك، فهو كما إذا سرق

اثنان شيئاً فأعطى أحدهما حصته للآخر فأتلفه، حيث إن المالك إذا أخذ نصفه من السارق المعطي لم يكن له أن يطلب النصف الذي أعطاه، من صديقه السارق المتلف، لعدم الدليل على حقه بذلك، وإن كانت المسألة بعد بحاجة إلى التامل.

هذا كله إذا كان الشاهد الراجع أقل عدد يثبت به المشهود عليه، أما لو شهد أكثر من العدد الذي يثبت به الحق، كثلاثة مثلاً في المال والقصاص، وستة في الزنا، فإذا رجع الزائد كثالث المال، وخامسي الزنا فهل يضمن بقسطه، أي ثلث المال وثلث الدية، وسدسها إذا رجع أحد الستة، كما نص عليه الشيخ ويحيى بن سعيد والقواعد وولده والجواهر، أو لا شيء على الراجع، كما هو ظاهر الشرائع، أو يفصل بين الشهادة دفعة فيغرم الراجع، أو على التعاقب فلا يغرم الشاهد الزائد الأخير، كما نسبه المستند إلى بعض متأخرى المتأخرين، احتمالات.

وجه الأول: إن الحكم ثابت بجميع الشهود، فاللازم تقسيم الضمان عليهم لاستناد الخسارة على جميعهم، فإن بعضهم ليس بأولى من بعضهم، ولصحيح محمد بن مسلم الذي جعل على الشاهد ثلث المال[1]، كما تقدم، ولأنه لو رجع الجميع كان الغرم على الجميع بالسوية، فإذا رجع البعض كان عليه الغرم بقدره.

ووجه الثاني: الاستغناء عن الزائد في الحكم، فإذا رجع أحد الثلاثة كان الحكم باقياً بالاثنين الآخرين، وعليه فإذا رجع الثلاثة كان اللازم القرعة، لأن أحدهم مستغنى عنه شهادة، وحيث لا يعلم من هو عين بالقرعة.

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٣٩ الباب ١١ من أبواب الشهادات ح١.

وقد ذكر الشهيد وغيره أن القرعة كما تكون للمشكل ظاهراً المعين واقعاً، كذلك يكون للمشكل واقعاً أيضاً، كما في بعض مسائل الفراق وغيرها، ولا يخفى أنه يخرج من زيادة الشهود ما كان مرجحاً بكثرة الشهود في صورة التعارض للاحتياج إليه حينئذ في الحكم، وفي الحقيقة الاستثناء منقطع.

ووجه الثالث: إنه إذا شهدوا دفعة كان الجميع على حد سواء، أما إذا شهدوا متعاقباً كان الزائد غير مستند إليه الحكم، فلا وجه لضمانه إذا رجع.

والأقرب الأول، لما علمت من الأدلة، ومنع المسند للدليل غير ظاهر.

ويرد على الثاني: إن الاستغناء عنه لو لم يكن لا يلازم عدم الاستناد إليه حين كان، فهو كنفرين أطلقا رصاصين على زيد مما يقتله كل واحد منهما، كان الدية مشتركة مع أن الواقع أنه لو كان أحدهما فقط كان قاتلاً.

والحاصل: ظهور الأدلة في أن المستند إليه ضامن، والشاهد الزائد مستند إليه أيضاً.

كما يرد على الثالث: إن الحكم مستند إلى الجميع وإن كان بالتعاقب، وحيث إن الشهادة أقوى من الحكم كان الضمان على الشاهد.

ومنه يعلم عدم استقامة رد المستند لهذا القول بقوله: (إنه كان حسناً لو كان موجب الثبوت هو الشهادة، وليس كذلك، بل هو الحكم الواقع بعد شهادة الجميع).

ومما تقدم يعلم أنه لو شهد رجل وعشر نسوة فرجع ثمان منهن، كان على كل واحدة منهن نصف السدس، لاشتراكهم في نقل المال، فعلى العشر النصف وعلى كل واحدة عشر النصف وهو نصف السدس، كما أنه علم أيضاً أن الشاهد

لو رجع في بعض شهادته كان عليه بالنسبة، مثلاً شهدا بأن عشرة دنانير لزيد فأخذها من عمرو وأتلفها، ثم رجع أحدهما في نصف المال، وقال: بل كان له عليه خمسة، فإن الراجع يضمن نصف الخمسة، لأنه أتلف بتسبيبه الربع، وهكذا.

((**لو قامت بينة بالجرح بعد الحكم**))

(**مسألة ١٠**): لو حكم الحاكم فقامت بينة با لجرح، فإن كانت الشهادة با لجرح مطلقة بدون تعيين الوقت لم ينقض الحكم، لاحتمال أن يكون ا لجرح متجدداً، فيستصحب العدالة إلى أن يثبت المزيل، كما ذكره الشرائع والشارحان.

وإن عين الجارح وقته وكان بعد الشهادة لم يضر أيضاً، سواء كان قبل الحكم أو بعده، لما ذكرناه سابقاً من أن الفسق المتجدد بعد الشهادة ولو قبل الحكم لا يضر بعدالة الشاهد التي يستند إليها الحكم.

أما إذا كان وقت ا لجرح مقدماً على الشهادة، كأن شهد يوم الجمعة وقامت البينة على فسقه يوم الخميس نقض الحكم، لظهور اختلال ميزان الحكم بذلك، إذا لم يكن احتمال العدالة بعد الفسق وقبل الشهادة عقلائياً، وإلا لم يكن دليل على النقض، فإن العدل كثيراً ما يكون فاسقاً قبل ذلك، وفي زمان تتبدل حالته إلى العدالة.

أما إذا كان احتمال العدالة بين وقت شهادة ا لجرح وبين وقت الشهادة عقلائياً، فالظاهر عدم نقض الحكم، لأن الدليل الذي دل على العدالة حال الشهادة لا يرتفع بالجارح الذي لا يشهد با لجرح حال الشهادة، وكونه مجروحاً قبل حال الشهادة لا يلازم جرحه حال الشهادة، وبذلك ظهر عدم وجه ظاهر لإطلاقهم النقض للحكم با لجرح المقدم على الشهادة.

وكيف كان، فإذا نقض الحكم وقد استوفى المحكوم به، فإن كان حداً قتلاً أو جرحاً فلا قود على الحاكم قطعاً، كما هو المشهور، بل في الجواهر قطعاً.

وكما لا قود على الحاكم لا قود على كل من وكله في إقامته، وإنما تكون للمحدود الدية في بيت المال، لأن خطأ الحكام في بيت المال، كما تقدم حديث أصبغ، عن علي (عليه السلام)، في كتاب القضاء، قال (عليه السلام): «ما أخطأت القضاة

في دم أو قطع فهو على بيت مال المسلمين»[1].

وقد تقدم وجه تضمين علي (عليه السلام) لعاقلة عمر، وحيث ثبت أن خطأ الحاكم في بيت المال كان كذلك خطأ وكيله، لأن الوكيل كالأصيل، حيث إن الدليل المتقدم شامل للموكيل أيضاً، فإن القاضي غالباً لا ينفذ، وإنما ينفذ من قبله جلاده أو ما أشبه.

أما ما ذكره الجواهر تعليلاً لذلك بقوله: (وإلا لأدى إلى ترك الحكم بالشهادة تحرزاً عن ضرر الدرك) أراد به ما أمكن أن يكون علة لجعل خطأ القاضي على بيت المال، مع أن مقتضى القاعدة كون الضرر على الإنسان نفسه.

ومما تقدم يعلم ضعف ما عن الحلبي من أن الضمان في ماله.

ولو كان المحكوم به القصاص، وكان المباشر للقصاص هو الولي، فالظاهر عدم ضمان الولي، لأنه وإن كان مباشراً إلاّ أن الأقوى في المقام هو الحاكم.

وقد حقق في كتاب القصاص أن أيهما كان أقوى كان عليه القود أو الدية، وحيث كان على الحاكم كان اللازم إعطاء الدية من بيت المال.

وهل الأمر بعد الحكم بحاجة إلى الإذن حتى إذا لم يأذن الحاكم واقتص منه ضمن الدية، كما أفتى به الشرائع، أو لا حاجة إلى الإذن، فلا ضمان على الولي لو ظهر الخطأ، وإنما الدية على بيت المال، الظاهر الثاني، وهو ما اختاره الجواهر قائلاً: (لعدم ما يدل على اعتبار الإذن في الاستيفاء بعد الحكم، بل لعل ظاهر الأدلة كتاباً وسنةً عدمه، وقياس القصاص على الحدود ودعوى أنه منه كما ترى، ولو سلم فلا مدخلية لها في قوة المباشرة على التسبيب، بل لو سلم تساويهما كان

(١) الوسائل: ج١٨ ص١٦٥ الباب ١٠ من أبواب آداب القاضي ح١.

الضمان على المباشر، لأنه هو القاتل حقيقة) انتهى.

ومنه يعلم وجه قول المصنف.

وفي المسالك: وإن أثم إذا بادر بدون إذن الحاكم بعد أن حكم.

ولا فرق في عدم الضمان بين أن يقتص الولي أو غيره، كان في النفس أو العضو أو الشجاج أو القوة، كل ذلك لإطلاق الأدلة، بل لو شك في أن القصاص بدون الإذن إثم مسقط للعدالة كان الأصل عدمه.

أما الاستدلال لعدم الضمان والإثم بأن السيرة أن جلاد الحاكم يطبق الحكم بدون إذن جديد بعد أصل الحكم، فيرد عليه إنه مأذون إذناً عاماً، فلا يستدل به لما إذا لم يكن إذن عام أو خاص.

ولو شرطنا الإذن في عدم الضمان فوهم الإذن فاقتص لم ينفعه وهمه في عدم الضمان، إذ المسقط الإذن لا توهم الإذن، كما أنه إذا وهم الحكم لم يسقط الضمان إذا لم يكن حكم في الواقع.

وإذا نقض الحكم وكان المحكوم به مالا، فإنه يستعاد إن كانت العين باقية، لأنه ظهر أن الحكم كان غير صحيح، فالمال يجب أن يرجع إلى صاحبه، وإن كانت العين تالفة، فقد قال الشرائع: إنها على المشهود له، لأنه ضمن بالقبض بخلاف القصاص.

وعلله المسالك بقوله: (وفرقوا بينه وبين الإتلافات السابقة، حيث قلنا لا غرم عليه بأن الإتلافات إنما تضمن إذا وقعت على وجه التعدي، وحكم الحاكم أخرجه عن أن يكون متعدياً، وأما المال فإذا حصل في يد الإنسان بغير حق كان مضموناً، وإن لم يوجد منه تعد) انتهى.

وكأنه لقاعدة «من أتلف»[1]، و«لا يتوى حق امرئ مسلم»[2]، وما أشبه، لكن مقتضى

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٣٩ الباب ١١ ح٢.

(٢) المستدرك: ج٢ ص٤٩٩ الباب ٥ ح٣.

القاعدة عدم الضمان، لقاعدة الغرور الحاكمة على قاعدة الإتلاف، و(لا يتوى) لا يدل على أن من عليه المال، فاللازم كون المال أيضاً على بيت المال.

ثم إن الشرائع قال ممزوجاً مع الجواهر: (لو كان المشهود له التالف للمال معسراً، قال الشيخ: ضمن الإمام ويرجع به المحكوم له إذا أيسر، لأنه تسبيب إلى إتلافه، وللزوم الحرج على المشهود عليه بالصبر، ولكن فيه إشكال من حيث القول باستقرار الضمان على المحكوم له بتلف المال في يده، فلا وجه مع ذلك لضمان الحاكم الذي فرضنا تقديم الحاكم عليه في أصل الضمان، مضافاً إلى أصالة عدم الانتقال إلى ذمة الحاكم أو بيت المال) انتهى.

أقول: إذا لم يقدر المحكوم له أن يدفع المال كان اللازم إعطاءه من حصة الغارمين، مع الغض عما ذكرناه من أنه مغرور، فعلى الإمام تحمله.

ومنه يعلم الإشكال في اختيار المسالك أيضاً كالشرائع، وعطف على المعسر الغائب الذي لا يتمكن صاحب المال من إنقاذ ماله عنه.

(**مسألة ١١**): فيها فروع:

**((إذا شهدا بالرجوع عن الوصية))**

الأول: قال في الشرائع: (إذا شهد شاهدان بالوصية لزيد، وشهد من ورثته عدلان أنه رجع وأوصى لخالد، قال الشيخ: يقبل شهادة الرجوع لأنهما لا يجران نفعاً، وفيه إشكال من حيث إن المال يؤخذ من يدهما فهما غريما المدعي) انتهى.

والأقوى ما ذكره الشيخ، لما علله المسالك من أن مجرد التهمة التي ذكرها الشرائع لا تبطل الشهادة، وإلا لما قبلت شهادة قريب لقريب يرثه.

ورجح العلامة في محكي كلامة ما ذكره المحقق لعللة المذكورة، وهي أن الوارث ينتزع المال من يده وهو غريم للموصى له الأول، فهو كما لو شهد ذو اليد بما في يده لغيره بعد إقامة آخر البينة أنه له فإنها لا تسمع.

أقول: إطلاق أدلة قبول الشهادة شامل لما نحن فيه، وإشكال المحقق غير قابل لتخصيص الإطلاق المذكور.

قال في المسالك: (وإنما اعتبر كون الورثة عدلين ليثبت بهما الرجوع على تقديره، فإنهما لو كانا فاسقين لم يثبت بقولهما الرجوع، ويحكم بالأولى بشهادة الأجنبي، لأن الثلث يحتملها كما هو المفروض، ويصح من الثانية قدر ما يتحمله ثلث الثاني من المال بعد الأول) انتهى.

ومنه يعلم أن شاهد الرجوع عن الوصية الأولى لو كان واحداً عادلاً لم ينفع.

ولو لم يذكر الشاهدان أنه رجع بل قالا إنه أوصى لخالد بذلك المال، فإن كان أحد الشاهدين متقدم التاريخ عمل بالمتأخر، ولو كانا في وقت واحد فالظاهر التنصيف لقاعدة العدل، وإن كان من المحتمل القرعة أيضاً.

أما إن جهل

تاريخهما أو تاريخ أحدهما عمل بالقاعدة في المقامين.

**((شاهد الرجوع مع اليمين))**

الثاني: قال في الشرائع: (إذا شهد شاهدان لزيد بالوصية، وشهد شاهد بالرجوع وأنه أوصى لعمرو، كان لعمرو أن يحلف مع شاهده، لأنهما شهادة منفردة لا تعارض الأولى).

أقول: وذلك لأنه كما في المسالك: (لا تعارض بين الشاهدين وبينه، لأن الشاهد يشهد بأمر آخر غير ما شهد به الشاهدان، ويصدق الشاهدين على ما شهدا به، ولكن يدعي الرجوع عما شهدا به وأنه أوصى لغيره، فيقدم لعدم التعارض) انتهى.

ومنه يعلم أن الحكم كذلك إذا كانت شهادة الواحدة متأخرة، كما إذا شهدا أنهما حضراه يوم الخميس فأوصى لزيد، وقال الشاهد: إنه حضره يوم الجمعة فأوصى لعمرو وحلف عمرو مع شاهده.

وعلى كل حال، فإن الشاهد لا يعارض الشاهدين، فلا يأتي هنا ما تقدم من تقديم الشاهدين على الشاهد واليمين، لأن التعارض إنما هو مع اتحاد المشهود به وليس المقام منه، كما ذكره الجواهر وغيره.

**((لو أوصى بوصيتين ثم رجع عن أحدهما))**

الثالث: لو أوصى بوصيتين، كما لو قال: هذه الدار لزيد وهذا الدكان لعمرو، فقام شاهدان أنه رجع عن أحدهما بدون تعيين، قال الشيخ: لا يقبل، لعدم التعيين الذي هو شرط في صحة الشهادة، فحال الشهادة المحتملة حال الدعوى غير المحررة، كما لو ادعى أنه يطلب من زيد كتاباً أو قلماً حيث لا تقبل، أو ادعى أنه يطلب زيداً أو عمرواً.

وظاهر الشرائع التوقف في المسألة، لأنه نسب الحكم إلى الشيخ مؤذناً بعدم ترجيحه.

وفي المسالك حكّم القرعة، قائلاً: إنها لا تخلو عن قوة.

وقال في الجواهر: يحتمل القسمة بينهما لأنه مال قد انحصر فيهما ونسبتهما إليه على السواء فيقسم بينهما.

أقول: وهذا هو الأقوى، لقاعدة العدل، وما ذكر من عدم قبول الدعوى المحررة والشهادة المجملة خلاف ظاهر إطلاقات الأدلة، كما ذكرنا بالنسبة إلى الدعوى سابقاً، فاللازم القبول والقسمة كما تقدم.

**((حبس المتهم))**

الرابع: قد تقدم في كتاب القضاء، وذكرنا في الحدود وغيرهما، أن للحاكم الشرعي حبس المتهم اتهاماً سابقاً أو لاحقاً، فالاتهام السابق كما إذا ادعى المدعي أن زيداً قتل أباه، وأنه له شهود عدول يأتي بهم، وأنه إذا ترك القاتل هرب، والاتهام اللاحق كما إذا ادعى أنه يريد قتله وأنه لو كان مطلقاً السراح بدون استيثاق قتله، إلى غير ذلك من الأمثلة.

والدليل على جواز الحبس أنه فرد من أفراد إعمال المصلحة التي وضع الحاكم لأجلها.

ولذا كان للحاكم الحبس، كما يكون له أخذ الكفالة أو ما أشبه، وفي موارد متعددة حبس الرسول (صلى الله عليه وآله) وعلي (عليه السلام)، مما جامعه تحري المصلحة، فالرسول (صلى الله عليه وآله) حبس أسرى بدر وأبا سفيان، كما حبس علي (عليه السلام) النجاشي، إلى غيرهما مما ذكر في تلك الكتب، وهذا هو الذي اختاره الشيخ فيما نسب إليه.

وقال في الجواهر: قد تحصل مصلحة في بعض المقامات تقتضي جواز الحبس للحاكم.

وقال في المسالك: (ربما قيل بجواز الحبس للحاكم إن رآه صلاحاً، ولا بأس به لأنها مسألة اجتهادية فيناط بنظر الحاكم) انتهى.

نعم لابد وأن يكون بالقدر الأقل، لأنه ضرورة، والضرورات تقدر بقدرها، كما هو كذلك بالنسبة إلى تغريم المجرم المال، أو جعل سائر العقوبات عليه من باب النهي عن المنكر، وحفظ الاجتماع الصالح الخالي عن الفوضى والهرج والمرج.

ومنه يعلم الحال في ما إذا أقام مدعي المال أو غيره شاهداً واحداً، وادعى أن له شاهداً آخر، وسأل حبس الغريم، لأنه يتمكن من إثبات حقه باليمين أو بشاهد ثان، أو أقام شاهدين غير محرز عدالتهما للحاكم وقال: إنه يثبت عدالتهما بشهود التزكية، إلى غير ذلك.

ومنه يعلم أن كلام الشرائع: (إن في الكل إشكالاً، لأنه تعجيل عقوبة قبل ثبوت الدعوى)، محل منع، فإنه احتياط وإيصال الحق إلى أهله، وهو أهم من ملاحظة الحق الذي يضيع، فيشمله قانون الأهم والمهم، فهو مثل حق الإنسان أن يرمي من لو لم يرمه رماه، فهل يقال: إنه عقوبة قبل تحقق العقوبة عن الطرف الآخر.

**((شهود الشيء وشهود التزكية))**

الخامس: لا فرق في الضمان بين شهود الشيء وشهود التزكية، كما عن العلامة وغيره، وذلك لأن شهود التزكية يستند إليهم عرفاً القتل ونحوه من الأمور المترتبة على الشهادة.

ومنه يعلم وجه النظر في تردد التحرير لاحتمال كون التزكية شرطاً لا سبباً بل السبب هو الحكم، وفيه ما رده الجواهر بأن التزكية سبب عرفاً كالشهادة.

نعم ما ذكره الجواهر بعد ذلك بقوله: (نعم إنما يكون عليهما الدية، لاحتمال حقية المشهود به) غير ظاهر الوجه، ولذا استدركه بعد بقوله: (ولو فرض علمهم بكذب الشهود، وقد كذبوا في التزكية أمكن القول بالقصاص عليهم لاشتراكهم حينئذ مع الشهود في سبب القتل) انتهى.

أقول: لا حاجة في القصاص منهم كذبهم في التزكية، بل يكفي أن يعلم شهود التزكية أن الشهود أخطئوا وأنه لولا تزكيتهم لم يقتل المشهود عليه، وكانوا صادقين في التزكية، فإن القتل حينئذ يستند إليهم عرفاً من باب كونهم

أقوى، كما ذكروا في مسألة أقوائية كل من المباشر والسبب.

وعلى هذا فللمسألة أربع صور:

الأولى: أن يعتقد شهود التزكية زكاة شهود القتل فشهدوا بذلك، وعلم شهود القتل كذب أنفسهم، وهنا القصاص على شهود القتل.

الثانية: أن يعلم شهود التزكية كذب شهود القتل، وعلم شهود القتل صدق أنفسهم، وهنا القصاص على شهود المزكية.

الثالثة: أن يعلم الكل كذب أنفسهم، وهنا القصاص على الجميع.

الرابعة: أن يعلم الكل صدق أنفسهم، وعليهم مع الاشتباه الدية.

ويبقى الكلام في كيفية تقسيم رد التفاوت في الثلاثة، وتقسيم الدية في الرابعة، والظاهر أن الدية على المزكي والشاهد بالمناصفة، لاستوائهما في استناد القتل إليهما في ما لو شهدا بالقتل وزكاهما اثنان.

أما لو شهد أربعة بالزنا المحصن، واثنان بتزكيتهم، فقتل المشهود عليه وظهر كذبهم أجمع، فلا يبعد تقسيم الدية عليهم بالأسداس، لعدم وجه لكون النصف على الشهود، والنصف الآخر على المزكين بعد كون الاستناد إلى الجميع على حد سواء.

ومنه يعلم وجه النظر في قول الجواهر: (بل قد يقال بضمانهما نصف الدية لجريانهما مجرى شاهد واحد بالنسبة إلى الحكم المستند إلى شهادة الشهود وإلى التزكية)، إذ فيه: إن النسبة إلى الجميع واحدة، فلماذا يكون الاختلاف.

وإذ قد تحقق تسديس الدية ظهر الكلام في كيفيه الرد من الولي لولي الشاهد إذا قتله الولي، حيث تكون جناية كل واحد بقدر السدس، فاللازم رد خمسة أسداس الدية على ولي الشاهد.

ولو ظهر فسق المزكين، فالضمان على بيت المال، وكذلك إذا ظهر فسق الشهود في ما إذا عرفهم بالعدالة بدون حاجة إلى التزكية.

ولو ظهر فسق المزكين ثم قام غيرهم مقامهم في تزكية الشهود، فالظاهر أنه لا ضمان على بيت المال، لأصالة عدمه بعد كون الحكم حين صدوره على الموازين، والآن لم يعلم بطلانه.

ولو رجع الشاهد أو المزكي اختص الضمان بالراجع دون الآخر، إذ ﴿لا تزر وازرة وزر اخرى﴾، كما في الجواهر.

ومنه يعلم حال ما إذا رجع أحد منهما، حيث يحتمل الضمان بقدر نفسه.

ولو رجع كل الشهود والمزكين ضمنوا أجمع، لما تقدم من استناد الحكم إلى جميعهم، وحينئذ فإن قال أحدهم أخطأت كان عليه الدية، وإن قال تعمدت كان للولي قتله فيما إذا قتل المشهود عليه، لأنه من قتل العمد، حيث إن الشاهد أقوى من مباشر القتل والحاكم به كما تقدم.

وقد سبق الكلام في ما إذا كذّب الشاهد نفسه وقام شاهد آخر مكانه بعد أن أجرى الحكم على المشهود عليه، ويأتي مثله فيما إذا كذّب المزكي نفسه وقام مزك آخر مكانه، وكذلك إذا كذّب المزكي نفسه لكنه علم عدالة الشهود بدون التزكية، ولو كان على بعض الشهود والمزكين القتل وعلى بعضهم الدية أخذ الولي الدية وأعطاها لولي المقتول.

**((لو شهدوا بالزنا والإحصان))**

السادس: لو شهد أربعة بالزنا واثنان بالإحصان فرجم، بناءً على كفاية ذلك في الرجم، لاحتمال عدم الكفاية حيث اللازم شهادة أربعة بالإحصان، ومثله لو شهد أربعة بالزنا واثنان بالإكراه فيقتل المكرِه.

قال في الجواهر: (ثم رجعا دون شهود الزنا، اقتص منهما خاصة إن اعترفا

بالعمد، وإلا فالدية على الوجه الذي ستعرفه، نعم من اقتص منهم يرجع إليهما من الدية بقدر نصيب شهود الزنا من الغرم، وكذا لو رجع شهود الزنا خاصة لم يجب على شهود الإحصان شيء، بل يختصون بالضمان، فلو اقتص منهم يرجع إليهم من الدية بقدر نصيب شهود الإحصان، ولو رجع الجميع ضمنوا أجمع لاشتراكهم في التسبيب) انتهى.

أقول: ضمان شهود الإحصان لا وجه له إذا لم يرجعوا لأنهم شهدوا صادقين بأن لها مثلاً زوج يغدو ويروح عليها، والمفروض أنهما لم يشهدا بالزنا، بل الإحصان، فلما ذا يضمنان إذا رجع شهود الزنا فقوله: (بل يختصون بالضمان) غير ظاهر الوجه.

أما ما عن التحرير من احتمال سقوط ضمان شهود الإحصان من كون شهادتهم كالشرط دون السبب، والسبب للقتل هو الزنا فتضمن شهوده خاصة.

ففيه: إن شهادتهم سبب أيضاً وليست بشرط كما تقدم.

هذا مع أن القصاص من شهود الإحصان إذا قالوا تعمدنا، ينبغي أن لا يكون على إطلاقه، فإنهما قد يشهدان بالإحصان وهما يعلمان أن بشهادتهما يقتل المشهود عليه، وقد يشهدان بدون علمهما بذلك، كما إذا لم يعلما أن شهوداً قامت على زناها وسألهما الحاكم عن أن لها زوج فقالا: بأن لها زوجاً، كذباً يريدان بذلك حفظها لأنفسهما حيث زعما أنه لو قالا: لا زوج لها، تزوجها من كان حاضراً في المجلس، فإن القتل عمداً لا يستند إليهما حينئذ.

نعم، لا بعد في أن تكون الدية عليهما، لأنهما أورثا القتل من غير عمد، وكذا يأتي الكلام في العكس، وهو ما إذا شهد أربعة على زناه مثلاً كذباً، لأنهم

أرادوا فضحه وإيلامه ولم يعلموا بشهادة شهود الإحصان، وشهد شاهدا الإحصان بالحقيقة من دون علم أن شهادتهما توجب القتل، فإن قتل العمد لا يستند إلى شهود الزنا، منتهى الأمر أنه قتل غير عمد فعليهم الدية.

فاللازم التفصيل في المسألة، بأنه كلما كان قتل العمد مستنداً إليهم أو إليهما أو إلى كلهم كان الجزاء القصاص، وكلما كان القتل من غير عمد مستنداً إلى أحدهم كان جزاؤه الدية.

ثم إن كان الكل من شهود الزنا والإحصان عالمين عامدين أو لا يعلمون بالقتل يقع الكلام في أن رد الدية في الأول وتقسيم الدية في الثاني كيف يكون، والظاهر أن الكل متساوون، فلو قتل الولي أحدهم رد عليه خمسة أسداس الدية، ولو أراد أخذ الدية أخذ سدس أسداس الدية منه وذلك لتساوي النسبة.

وبذلك ظهر أن الاحتمالين الآخرين لا وجه له:

أحدهما: ضمان شاهدي الإحصان النصف وشهود الزنا النصف.

الثاني: أن يكون الحكم بالتقسيم المتساوي حتى في ما إذا استند القتل إلى بعضهم أكثر من بعض، كما إذا كانوا أربعة شهدوا كلهم بالزنا وشهد منهم اثنان بالإحصان أيضاً، فالدية تقسط على رؤوسهم لا الجناية، كما لو جرحه أحدهما جرحين والآخر جرحاً واحداً وكانت الثلاثة سبباً لموته، وذلك لأن التقسيم حسب الجناة لا حسب الجنايات، كما ذكرناه في كتاب القصاص.

وإنما نقول بضعف هذا الاحتمال، لأن لاثنين شهادتين شهادة بالزنا وشهادة بالإحصان، والمفروض أن القتل مستند إلى شهادتي كل واحد منهما، فالموت مستند إلى شهادات ستة، ولا وجه لتساوي الشاهد والشاهدين في تحمل الدية، وإن كان الشاهدان اندمجا في إنسان واحد.

أما مسألة الجناة لا الجنايات فذلك ثابت بدليل خاص ذكرناه في كتاب

القصاص والديات، وتنظير المقام بذلك الباب - مع أنه خلاف انصراف الأدلة - قياس.
هذا والمسألة بعد بحاجة إلى التتبع والتأمل، والله العالم.

**((الشاهدان ورجوع المزكيين))**

السابع: لو شهد شاهدان على شيء، وكان لهما مزكيان مما سبب تلف ذلك الشيء، كما لو صرف على المسجد مثلاً من كيس زيد، وبعد ذلك رجع المزكيان.

قال في الجواهر: (في تضمينها الجميع أو النصف نظر، من أن التفويت حصل بأمرين شهادة الشاهدين وتعريفهما المشهود عليه، وبعبارة أخرى بشهادتين، شهادة بالشيء المشهود به وشهادة بالنسب، فكان عليهما نصف الغرم مع أصل البراءة، ومن أنهما المثبتان لشهادة الشاهدين، حيث عينا المشهود عليهما).

أقول: حيث الاستناد إلى الأربعة، فاللازم تقسيم الغرامة أرباعاً كما تقدم مثله، والقول بأنه لو لا المعرفان لم تكن خسارة فالمال كله عليهما، غير تام بعد كون الاستناد عرفاً إلى الجميع، وإلاّ صح مثله في ما إذا رجع شاهد واحد، فهل يقال: إنه لولا هذا الشاهد لم تكن خسارة، إذ الحق لا يثبت بشاهد واحد، بالإضافة إلى أنه منقوض بأنه لو لا الشاهدان لم تكن خسارة، إذ التعريف وحده لا يوجب الخسارة.

**((صور رجوع شاهد الفرع))**

الثامن: لو ثبت الحكم بشهادة الفرع ثم رجع، فإن كذبه شاهد الأصل في الرجوع، فالأقرب كما في الجواهر عدم ضمان الراجع، وذلك لقيام الأصل مقامه، والأصل أصل في الشهادة فلا يضر انسحاب الفرع، واحتمال ضمانه أخذاً بإقراره لا وجه له بعد أن كان إقراره لا يوجب زحزحة الحكم.

نعم لو صدقه الأصل ضمن، لأنه أتلف المال عرفاً.

ولو جهل حال الأصل أنه يكذب أو يصدق، فمقتضى القاعدة الضمان مع عدم إمكان الفحص، لأنه متلف عرفاً، فيشمله دليل ضمان الشاهد لو رجع.

وفي مورد الضمان لو رجع الفرعان ضمنا كل المال، ولو رجع أحدهما ضمن نصف المال لاستناد كل التلف إليهما.

نعم لو كان لكل أصل فرعان، كان رجوع أحدهم يوجب ضمان الربع لاستناد ربع التلف إليه، وعليه فلا وجه ظاهراً لاحتمال الجواهر ضمان الجميع لو رجعا عن الشهادة عن أحد الأصلين إلحاقاً برجوعهما بما إذا رجع شاهدا الأصل، وجه عدم الوجه أنهما برجوعهما عن شاهد واحد يكونان قد سحبا نصف الشهادة، لا كل الشهادة.

كما لا وجه لقول الجواهر: (ولو رجع أحدهما عن الشهادة على أحد الأصلين، والآخر عن الشهادة على الآخر ضمنا الجميع، لاختلال شهادتي الأصلين جميعاً، فإنه لا يثبت أحدهما إلاّ بشهادتي الفرعين جميعاً).

وجه عدم الوجه أن حال كل واحد في المقام حال الشاهدين الأصلين، فكما لا يوجب في المقام سحب أحدهم كلامه إلاّ ضمان نصف المال، كذلك لا يوجب في المقام سحب أحدهم كلامه إلاّ ضمان ربع المال، لرؤية العرف كون الاستناد إلى الأربعة في المقام، كما يرى هناك كون الاستناد إلى الأصلين.

وكذلك لا وجه لاحتمال الجواهر ضمان النصف إذا رجع أحد شاهدي الفرع عن أحد شاهدي الأصل، معللاً له بعدم الفرق بين الرجوع عن شهادة الأصلين كليهما أو عن شهادة أحدهما، لاختلال الشهادة بكل منهما من غير فرق.

وجه عدم الوجه ما تقدم، فاللازم هنا أيضاً القول بضمان الربع.

ومما تقدم يعلم أنه لو رجع شاهد أصل ضمن النصف مطلقاً، ولو رجع شاهد

فرع عن أحد الشاهدين الأصلين ضمن الربع، ولو رجع أصل وفرع ضمنا ثلاثة أرباع، ولو رجع أصل وفرع، وكان رجوع الفرع عن كلا الأصلين ضمن الأصل نصف المال والفرع ربعه أيضاً، وذلك لأن رجوع الفرع عن الأصل غير الراجع أوجب على الفرع الراجع الربع.

أما رجوعه عن الأصل الراجع فلم يوجب جديداً، إذ الأصل الراجع سقط برجوع نفس الأصل، فلا شيء في رجوع فرعه، ويكون كالحجر في جنب الإنسان.

**((تعزير شاهد الزور))**

التاسع: يجب تعزير شاهدي الزور بلا إشكال ولا خلاف، ذكره القواعد وكشف اللثام والجواهر وغيرهم، لأنه معصية، وفي كل معصية تعزير، كما ذكرناه في كتاب الحدود، بالإضافة إلى الأدلة الخاصة في المقام، ويضاف هنا النداء في قبيلته ومحلته أنه كذلك، ليذوق عقوبة فعله وليرتدع به غيره، كما دل على ذلك النص والفتوى.

فقد روى الفقيه، عن سماعة، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «شهود الزور يجلدون حداً، وليس له وقت، ذلك إلى الإمام، ويطاف بهم حتى يعرفوا ولا يعودوا»، قال: قلت: فإن تابوا وأصلحوا تقبل شهادتهم بعد، قال: «إذا تابوا تاب الله عليهم، وقبلت شهادتهم بعد»[1].

أقول: (وقت) أي عدد معين، فاللازم ضربهم بقدر ما يراه الإمام صلاحاً.

وروى الفقيه والتهذيب، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «إن شهود الزور يجلدون جلداً ليس له وقت، ذلك إلى الإمام، ويطاف بهم

(١) الوسائل: ج١٨ ص٥٨٤ الباب ١١ من أبواب بقية الحدود ح٢.

حتى تعرفهم الناس»، وتلا قوله تعالى: ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلاّ الذين تابوا﴾ قلت: بم تعرف توبته، قال: «يكذب نفسه على رؤوس الأشهاد، حيث يضرب ويستغفر ربه عز وجل، فإذا هو فعل ذلك فثم ظهرت توبته»[1].

وعن التهذيب والفقيه، عن غياث، عن جعفر، عن أبيه (عليهما السلام): «إن علياً (عليه السلام) كان إذا أخذ شاهد زور، فإن كان غريباً بعث به إلى حيه، وإن كان سوقياً بعث به إلى سوقه فطيف به ثم يحبسه أياماً، ثم يخلي سبيله»[2].

وعن دعائم الإسلام، عن أبي جعفر (عليه السلام)، إنه قال: «يجلد شاهد الزور جلداً، ليس له وقت، وذلك إلى الإمام، ويطاف به حتى يعرفه الناس، فإن تاب بعد ذلك وأصلح قبلت شهادته ورد ما كان منه قائماً على صاحبه»[3].

وعن علي (عليه السلام)، إنه قال في شاهدي زور فرا: «من يدلني على هذين حتى أنكلهما»[4].

وهل التكذيب خاص بالقذف، كما تقدم في جملة من رواياته أو عام، كما في رواية ابن سنان، مقتضى الصناعة الثاني، وأن الأصل عدم الخصوصية.

قال في الجواهر: وليس منه الغالط في شهادته، ولا من ردت شهادته لمعارضته بينة أخرى ولفسقه، وقد أفتى بذلك قبله القواعد وعلته واضحة.

بالإضافة إلى ما في كشف اللثام، عن السكوني، عن الصادق (عليه السلام)، قال: «إذا قال الشهود: لا نعلم، خلى سبيلهم وإذا علموا عزرهم»[5]. لكن في دلالته

---

(١) الوسائل: ج١٨ ص٢٢٤ الباب ١٥ من أبواب الشهادات ح٢.

(٢) الوسائل: ج١٨ ص٢٢٤ الباب ١٥ من أبواب الشهادات ح٣.

(٣) المستدرك: ج٣ ص٢١٠ الباب ١٢ من أبواب الشهادات ح١.

(٤) الفقيه: ج٣ ص٦٨ ح٣٢٤٨.

(٥) المستدرك: ج٣ ص٢١٤ الباب ٤٤ من أبواب الشهادات ح١.

نظر لما يأتي في الثامن عشر.

أقول: ولا من أشبه ذلك، بل العامد العالم ولو شهد لظنه أنه زور فظهر صدقاً فليس بشاهد زور، وإن كان استحق التعزير باعتبار كذبه.

وقد ذكرنا في كتاب الحدود أكثر قدر الجلد في باب التعزيرات، والسجن باعتباره عقوبة يصح، وقد ذكرنا هنا وهناك حق الإمام في السجن إذا رآه صلاحاً، بل حقه في التغريم وسائر العقوبات، كما أمر علي (عليه السلام) بدحرجة فاسق في المخررة، إلى غير ذلك.

ولو تاب شاهد الزور قبل الوصول إلى الإمام قبلت توبته كما ذكرناه في كتاب الحدود.

ولا فرق في شاهد الزور بين الأصل والفرع والشهادة في حق الله كالهلال، أو الناس، أو المشترك.

ولو شك في كونه شاهد زور درئ الحد بالشبهة.

ولو كان على شاهد الزور القصاص أو ما أشبه لم يمنع ذلك من عقوبته بما ذكر لأنهما حقان، فيشمله الإطلاقان.

والظاهر أن شاهد الزور إذا كان طفلاً كما في القتل، أو امرأة، جرى عليه عقوبة الطواف إذا لم يكن محذور في تطواف المرأة، لإطلاق الدليل بما لا يرفعه حديث رفع القلم أو كون المرأة لا يناسبها التطواف، وقد ذكرنا مسألة التغريب في الزاني، وأنه هل ثابت للمرأة أم لا في كتاب الحدود فراجع، والله سبحانه العالم.

**((لا ضمان في كتمان الشهادة))**

العاشر: قال في الجواهر: الظاهر عدم الضمان بكتمان الشهادة وإن أثم، للأصل وغيره.

لكن في القواعد في التضمين بترك الشهادة مع ضعف المباشرة إشكال، كما لو علما ببيع المورث عيناً من زيد فباع الوارث من عمرو ولم يعلم بذلك البيع وتعذر الرجوع على المشتري، ولعله من تسبيبه التلف بكتمانها على وجه يقوى على المباشر الجاهل بالمال، ولكن الأقوى ما عرفت، وما قواه

هو الأقوى فإنه وإن استند التلف عرفاً إلى الكاتم، إلاّ أن المنصرف من أدلة «على اليد» ونحوه غير الكاتم.

**((لو كذب الشهود الحاكم))**

الحادي عشر: لو حكم الحاكم مدعياً أن زيداً وعمرواً شهدا بذلك، فكذباه أو كذبه أحدهما، لم ينقض الحكم، لوجوب قبوله ما لم يظهر كذبه أو اشتباهه، سواء كان التكذيب حال كونه حاكماً أو بعد عزله.

نعم لو تمكنا من إثبات كذبه أو خطئه في الاستناد إليهما، ولم يحتمل استناده إلى علمه، أو إلى شهود آخرين بطل الحكم، إذ أدلة نفوذ الحكم لا يشمل مثل هذا الحكم، وحينئذ فاللازم القول بضمان الحاكم.

ولو أقام الحاكم شاهدين أنهما شهدا عنده، ففي القواعد الأقرب أنهما يضمنان.

وفي كشف اللثام: لثبوت شهادتهما بذلك مع أنهما ينكرانها وهو رجوع، ومن أن الحكم فعل الحاكم فلا يثبت بثبوت شهادتهما عنده أنه حكم بشهادتهما، بل يجوز استناد حكمه إلى غيرهما.

وما قربه القواعد أقرب، والمسألة سيالة في ما لو قال شاهدان: إنهما شهدا، وقال آخران: بل إنهما شهدا، وإنما يقبل قول الآخرين دون مدعي الشهادة ومدعي عدمها، لأنه مدع والشاهد يقدم قوله على قول المدعي، لإطلاق أدلة حجية الشهادة.

**((لو حكم الحاكم بشهادة الزور عمداً))**

الثاني عشر: لو ظهر أن الحاكم حكم بشهود الزور عمداً من جميعهم، فهل الضمان على الجميع أو على الحاكم فقط، احتمالان، ولا يبعد الثاني، لأنه المستند إليه عرفاً وهو الأقوى، فالقصاص عليه، والمال من كيسه الخاص، فإن تاب صح إرجاعه إلى حاله، وإلا عزل من حين حكمه بذلك، وهل عليه التطواف، لا يبعد من الفحوى في شاهد الزور، ولا يبعد إرجاعه إلى نظر الإمام، والتطواف عقوبة

تصح في حق سائر العصاة.

ومنه يعلم حكم ما لو حكم بدون شهود عنده إذا علم بأنه حكم زوراً، لا استناداً إلى علمه الذي يصح الاستناد إليه.

**((إذا قال الشاهد اشتبهت))**

الثالث عشر: لو شهد الشاهد ثم قال: اشتبهت، بل كان أزيد أو أقل، أو كان القاتل معه زيد مشتركاً، أو لم يكن معه زيد مشتركاً، أو قال: طلاق خلع، ثم قال: بل بدون بذل، أو ما أشبه ذلك، فهل يبطل الرجوع شهادته الأولى إلى الثانية، أو لا يبطل فتبقى الأولى، أو تبطل شهادته مطلقاً، أو يفصل بين مثل قوله: عليه مائة بل مائة وخمسون، فتقبل الثانية، ومثل قوله: قتله زيد بل عمرو، فترد كلتاهما، احتمالات، والظاهر أن الأمر يناط باطمينان الحاكم.

قال في القواعد: احتمل رد شهادتيه الأولى للرجوع، والثانية لعدم التثبت.

وقال في كشف اللثام: ولقوله (صلى الله عليه وآله): «من شهد عندنا ثم غير أخذناه بالأولى، وطرحنا الأخير»[1].

والمسألة بحاجة إلى التأمل، وإن كان الأقرب في النظر ما ذكرناه.

**((إذا تسرع الحاكم بالحكم فظهر الخطأ))**

الرابع عشر: لو تسرع الحاكم في الحكم بما لا يسقط عدالته، ثم ظهر خطأه، فالظاهر أنه في ماله الخاص لا في بيت المال، إذ دليل أنه في بيت المال منصرف عن ذلك.

**((اليمين استظهار))**

الخامس عشر: لو رجعا في الشهادة على الميت بعد اليمين اللازمة على المدعي، ففي إلزامهما بالجميع نظر، من التردد في أن لليمين مدخلاً في تمامية

---

(١) المستدرك: ج٣ ص٢٠٩ الباب ٨ من أبواب الشهادات ح٢. والوسائل: ج١٨ ص٢٤٣ الباب ١٤ من أبواب الشهادات ح٤.

الحكم، أو الحكم يتم بالشهادة، واليمين استظهار لرفع احتمال القضاء والإبراء، كذا في القواعد وكشف اللثام، والأظهر أن اليمين استظهار.

**((علم الحاكم من الكتابة أو الصوت))**

السادس عشر: لو علم الحاكم من خط الشاهدين، أو من صوتهما في المسجلة بالأمر، جاز له أن يحكم، فهو حكم بالعلم، وقد تقدم في كتاب القضاء جواز الحكم بالعلم، وكذا إذا علم من البرقية أو التلفون أو ما أشبه، وقد تقدم شهادة الشاهد عن خطه.

**((إذا لم يعلم الحاكم برجوع الشهود))**

السابع عشر: لو رجع الشهود قبل الحكم، لكن الحاكم لم يعلم بذلك وحكم، ثم علم نقض الحكم، وإذا لم يكن الشهود مقصرين في شهادتهم ثم في عدم إيصال رجوعهم إلى الحاكم، كانت الخسارة في بيت المال، لأنه من خطأ الحكام، أو يشمله مناطه، أما مع التقصير يكون الضمان على الشهود للاستناد إليهم عرفاً، وقد تقدم أن الاستناد يوجب الضمان.

**((إقامة الشهادة على المجرم))**

الثامن عشر: الظاهر جواز أقامة الشهادة على إنسان مجرم وإن علم الشاهد أنه لا يجرى عليه حكم الشرع، إذا كان الأمر من باب الأهم والمهم، كما إذا شهد على أنه زان عند الحاكم الجائر، حيث يسجنه بدل جلده، وذلك لوجوب النهي عن المنكر ومنع العدوان، كما ذكرناه في كتاب القضاء وغيره.

نعم لم تجز إقامة الشهادة عليه إذا خاف الظلم عليه بما يخرجه من قاعدة الأهم والمهم، كما إذا نظر حراماً إلى زوجة الحاكم، أو سرق ديناره بما إذا أخبره الشاهد قتل المجرم، وإذا فعل ذلك وقتله كان ضامناً، لأنه أقوى في مثل المقام، وكذا إذا صادر الحاكم الجائر عوض ديناره كل ممتلكات السارق.

**((الشهادة والأثر الحرام))**

التاسع عشر: لا تجوز الشهادة بما يترتب عليه أثر حرام، كما إذا شهد

على الربا، أو على أنه اشترى منه خمراً، بقصد أن ينقده الثمن أو ما أشبه ذلك، وذلك لأنه تعاون على الإثم، ولو شهد عالماً بأنه حرام سقطت عدالته.

نعم تجوز الشهادة على سائر أهل الأديان لقاعدة الإلزام[1]، ولقاعدة أنهم يقرون على دينهم، كما إذا شهد في نزاع بين أخين مجوسيين يدعيان تزويج أختهما أن أحدهما فلاناً تزوجها، لا أخوها الثاني، إلى غير ذلك من الأمثلة.

ويدل على المستثنى منه بالإضافة إلى الدليل المتقدم العام، بعض الروايات.

مثل ما رواه الفقيه، عن الأسدي، قال الصادق (عليه السلام): «لا تشهد على من يطلق لغير السنة»[2].

وروى الفقيه أيضاً، عن إسماعيل بن مسلم، عن الصادق عن أبيه (عليهما السلام)، إنه قال: «تبطل الشهادة في الربا والحيف، وإذا قال الشهود: إنا لا نعلم خلى سبيلهم، وإذا علموا عزرهم»[3].

وعن الجعفريات، بسند الأئمة (عليهم السلام)، عن علي (عليه السلام): «إنه كان يبطل الشهادة في الربا والحيف، وإذا قال الشهود: لم نعلم، خلا سبيلهم، فإذا علموا عزرهم»[4].

ويؤيده ما رواه الصدوق في الفقيه، عن عبد الله بن ميمون، عن الصادق، عن أبيه (عليهما السلام)، قال: «جاء رجل من الأنصار إلى النبي (صلى الله عليه وآله)، فقال: يا رسول الله، أحب أن تشهد لي على نحل نحلتها ابني، فقال (صلى الله عليه وآله): مالك ولد سواه، قال: نعم،

---

(١) الوسائل: ج١٥ ص٣٢١ الباب ٣٠ ح٥.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ج٣ ص٦٨ ح٣٣٤٨.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ج٣ ص٦٨ ح٣٣٤٨.

(٤) المستدرك: ج٣ ص٢١٤ الباب ٤٤ ح١.

قال (صلى الله عليه وآله): فنحلتهم كما نحلته، قال: لا، قال (صلى الله عليه وآله): فإنا معاشر الأنبياء لا نشهد على الحيف»[1].

**((الإشهاد على الأرض إذا خبأ فيها شيئاً))**

العشرون: هل يستحب الاشهاد على الارض إذا دفن فيها شيئاً، كما هو ظاهر عنوان باب الوسائل والمستدرك أو لا، كما هو ظاهر رواية زيد الزراد في أصله، قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «اكتم سرك عن كل أحد، ولا يخرج سرك عن اثنين، فإنه ما جاوز الواحد فإنه إفشاء، فإذا دفنت في الأرض شيئاً تودعه الأرض فلا تشهد عليها شاهداً، فإنه لا تؤدي الأرض إليك وديعتك ابداً»[2].

احتمالان، ولا يبعد الأول إذا كان محتملاً لنسيانه أو موته، وتلف الشيء بدون الإشهاد، بل قد يحرم عدم الإشهاد، لأنه تضييع لمال نفسه أو حق وارثه ونحوه.

والثاني: إذا كان محل خوف أن يسرقه الشاهد أو غيره ممن ينقل الشاهد إليهم الخبر.

فقد روى الصدوق، قال: قال الصادق (عليه السلام): «إذا دفنت في الأرض شيئاً فأشهد عليها فإنها لا تؤدي إليك شيئاً»[3]، والفعل (أشهد) محتمل للإخبار والإنشاء.

**((الإشهاد على القرض))**

إحدى وعشرون: يستحب الإشهاد على القرض وغيره، وتستحب الشهادة على الميت بالخير، كما مر في أبوابها.

ولو شهد الكفار على أحدهم أنه أسلم فإن اطمأن الحاكم بشهادتهم حكم على طبق علمه، وإلا فإن كان الشاهد يؤخذ من باب إقراره أخذ بها من باب قاعدة الإقرار، والالزام بما التزموا، كما إذا شهد الوارث الكافر أن مورثه أسلم، حيث لا يرث منه حينئذ، وإلا لم تثبت

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ج٣ ص٦٩ كتاب القضايا والأحكام ح٣٣٤٩.

(٢) المستدرك: ج٣ ص٢١٤ الباب ٤٥ من أبواب الشهادات ح١.

(٣) الوسائل: ج١٨ ص٤٠٦ الباب ٥٦ من أبواب الشهادات ح١٥.

شهادتهم، والظاهر أن ما رواه المستدرك في نوادره ناظر إلى ما أورث العلم.

قال صاحب المعارج: وجدت في الكتب القديمة أن الكتاب الذي دفعه ذلك الرجل من أهل السواد إلى علي (عليه السلام) حين ألقى الخطبة الشقشقية كان فيها مسائل، منها شهد شاهدان من اليهود على يهودي أنه أسلم، قال (عليه السلام): «لا تقبل شهادتهما، لأنهم يجوزون تغيير كلام الله وشهادة الزور»، وإن شهد شاهدان من النصارى على نصراني أو يهودي أو مجوسي أنه أسلم، فقال: «تقبل شهادتهما، بقول الله تعالى: ﴿ولتجدنهم أقربهم مودة﴾ إلى قوله سبحانه: ﴿وأنهم لا يستكبرون﴾[1]، ومن لا يستكبر لا يشهد الزور»[2].

وفي المقام فروع أخر ذكرها العلامة في القواعد وغيره، كما ذكرها غيره، فمن أرادها راجع تلك الكتب.

وهذا آخر ما أردنا إيراده في كتاب الشهادات، والله المتقبل المثيب النافع وهو المستعان.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين.

١٨/ ج١/ ١٤٠١هـ

قم المقدسة

محمد بن المهدي الحسيني الشيرازي

---

(١) سورة المائدة: الآية ٨٢.

(٢) المستدرك: ج٣ ص٢١٥ الباب ٤٦ من نوادر أبواب الشهادات ح١٣.

# الفهرس